École des Hautes Études en Sciences Sociales

École doctorale de l'EHESS
Anthropologie Sociale et Ethnologie

Thèse en co-tutelle - UNIOR

Ferraro Rosa

Rites et construction de l'identité berbère. Rituels funéraires et évolution des formes traditionnelles du rite au Maroc

Thèse dirigée par: **Yacine Tassadit et Di Tolla Anna Maria**

Date de soutenance : le 16-01-2017

Jury	1	Anna Maria Di Tolla – UNIOR
	2	Tassadit Yacine – EHESS
	3	Gianfranca Ranisio – UNINA
	4	Enric Porquères – EHESS

SYNTHÈSE DE LA THÈSE EN FRANÇAIS

Remerciements

D'abord, je veux remercier mes précieux, ponctuels et attentifs Tutor de ces années d'étude, le professeur Yacine Tassadit et le professeur Anna Maria Di Tolla. Elles m'ont conduit à travers les étapes délicates de la recherche, mais surtout m'ont transmis l'amour et le dévouement pour le monde et la culture berbère.

Un grand merci aux trois Professeurs Saa Fouad, Abdelmounïm El Azouzi et Bassau Hamri, leurs suggestions et leur contribution ont été très précieux pour la réalisation du projet.

Je voudrais aussi remercier mes médiateurs, interprètes et surtout mes amies Samira et Talia qui m'ont suivi, m'ont aidé et m'ont soutenu pendant toute la phase de recherche sur le terrain au Maroc.

Résumé et mots clés

Résumé

Ce travail est le résultat d'une recherche croisée entre l'Italie et le Maroc, limité à un restreinte environnement géographique, à savoir, la ville de Maddaloni dans la région Campanie, et les deux provinces du Maroc, Beni Mellal et Khouribga, lieux d'où vient la plupart des migrants marocains qui vit dans le sud de l'Italie.

Le but de la thèse était de comprendre les aspects de l'identité berbère à travers les rites et les rituels funéraires dans le contexte migratoire.

Mots clés

Rites, mort, identité migration

Abstract and Keywords

Abstract

This work is the result of crossed research between Italy and Morocco, limited to a small geographical environment, namely, the city of Maddaloni, in the italian region Campania, and the two provinces of Morocco, Beni Mellal and Khouribga, places of origin of the majority of Moroccan migrants, living in the south of Italy.

The aim of the thesis was to understand the aspects of Berber identity, through the analysis of funerary rites in the migration contexte.

Keywords

Rites, death, identity, migration

Table des matières

Remerciements 3

Résumé 4

Mots clés 4

Abstract 5

Keywords 5

PREMIER PARTIE

CHAPITRE I

DE QUELLE FAÇON APPRENDRE LA MORT?

CONSTRUCTION DE L'OBJET DE RECHERCHE. PROBLEMATIQUE. METHODES ET SOURCES

1. Problématique 10
2. Méthodes et sources 16
   a. Sources anthropologiques 17
   b. Sources sociologiques 21
   c. Sources ethnologiques 24

CHAPITRE II

PARTIR, C'EST MOURIR

1. Les stratégies de la migration 28
2. La communauté des migrants marocains à Maddaloni 30
3. Lieux d'origine et le nouveau groupe de référence 31
   a. L'homme seul et «illégal» 32
4. Les identités multiples des migrants 32

CHAPITRE III

RAPPORT ENTRE MIGRANTS ET MORT : DESCRIPTION SOCIALE ET ANTHROPOLOGIQUE

1. La mort 36

2. L'analyse des rapports entre migrants et mort 37

a. La mort « déniée/apprivoisée » 41

b. Le «mauvaise» mort » 43

c. La « mort renaissance » 45

3. Du traumatisme de la mort et de l'importance du groupe 47

4. Femmes et transmission de la «connaissance» de la mort 50

CHAPITRE IV

RITUELS ET RAPPORTS ENTRE MIGRANTS ET MORT

1. L'analyse anthropologique du rite 53

a. Le rite funéraire 54

b. Le rite funéraire en Islam 55

c. Les rituels funéraires obligatoires:

lavage / linceul / prière / enterrement 58

2. Le rite funéraire islamique dans le contexte migratoire :

Les transformations rituelles 58

a. La performance rituelle 60

b. Les références des migrants dans l'accomplissement rituel:

b.1. La mosquée 61

b.2. Les experts en religion 61

3. Perception et choix 62

a. L'exhumation 63

b. L'inscription tombale 64

ANNEXE 1 : ENTRETIENS 68

ANNEXE 2 : PHOTOS 69

CARTOGRAPHIE 81

DEUXIEME PARTIE

CHAPITRE V

ÉLEMENTS POUR UNE ANALYSE DU RITUEL FUNERAIRE DANS LE MOYEN ATLAS MAROCAIN

1. Les territoires d'enquête 86
2. Les rituels funéraires: une analyse socio-anthropologique 90
3. Le culte de la mort 90
4. La séparation des esprits des morts 90
5. La réintégration des personnes en deuil dans la société 91
6. Événements 92
7. Syncrétisme culturel et religieux 92
8. Religiosité rural et religiosité urbaine 93

CHAPITRE VI

ÉLEMENTS POUR UNE ANALYSE DES RAPPORTS ENTRE FEMMES ET REPRESENTATIONS RITUELLES AU MAROC

1. Le monde féminin et l'oralité 96
2. Le cercle magique de la langue 97
3. Les lamentations funèbres 98
   a. Les lamentations dans les villages berbères du Moyen Atlas 98
   b. Les pleureuses professionnelles 104
   c. Les lamentations 104
4. Profusion, nécromancie, prospérité et rites funéraires 108
5. Symbolisme et lieux de la mort dans l'oralité berbère 110
6. L'utérus 110
7. La tombe: le culte des ancêtres et l'incubation 111
8. Le cimetière 112
9. Les visites au cimetière 112

CONCLUSION GENERALE **115**

BIBLIOGRAPHIE **123**

SITOGRAPHIE **145**

PREMIERE PARTIE

CHAPITRE I

COMMENT APPRENDRE LA MORT ? CONSTRUCTION DE L'OBJET DE RECHERCHE. PROBLEMATIQUE. METHODES ET SOURCES

Le travail effectué pour cette thèse de doctorat est une analyse de la construction de l'identité à travers l'étude des rites funéraires. Nous avons essayé de mettre en évidence comment le contexte d'origine affecte les pratiques funéraires des migrants qui vivent en Italie et vérifier si, aujourd'hui encore, malgré les changements sociaux, les conditions culturelles et économiques qui investissent le Maroc, les rites funèbres continuent à être mis en scène suivant les pratiques religieuses populaires.

1. PROBLEMATIQUE

L'histoire de l'Afrique du Nord, et en particulier du Maroc, a été caractérisée par diverses et complexes événements et par différentes invasions : Phéniciens, Grecs, Vandales, Byzantins, Arabes, puissances ibériques, Turcs, puissances coloniales. Cette succession de populations a créé un tissage de langues, cultures et peuples. Selon Camps, tout ce que n'est pas d'origine étrangère est natif, à savoir, tout ce que n'est pas punique, latin, vandale, byzantine, arabe, turc, européen et soulevant les diverses couches culturelles qui sont superposées dans les siècles, se trouvent les Numides, les Maures, les Gétules, dont les descendants pratiquent le même art de vivre, ils ont la même relation symbiotique avec la nature et ils ont sauvegardé une langue ancienne, le berbère, parfaitement distincte de tous les dialectes introduits à travers l'histoire.[1]

L'Islam est la religion dominante depuis des siècles dans tout le Maghreb, qui est la région occidentale du monde islamique qui s'étend de la Méditerranée, le désert libyen, le Sahara et l'Océan Atlantique.

[1] G. Camps, « Espaces berbères », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n. 48-49, 1988, pp. 38-60.

L'arabe est la langue du Coran et représente donc une épreuve unitaire qui dépasse les limites de l'espace strictement arabe. La langue arabe s'est ajouté à la langue berbère, terme qui comprend toutes les variantes qui appartiennent à la famille chamito-sémitique (ou afro-asiatique), qui, à son tour, comprend les langues sémitiques, coptes, libyco-berbères, couchitiques, tchadiques et omotiques.[2]

Au Maroc, la nouvelle Constitution, voulue par le souverain et approuvé en Octobre 2011, a reconnu le berbère comme « langue officielle » et la culture amazighe comme « faisant partie d'une identité nationale » non plus exclusivement arabo-musulman. À côté de ces deux langues, il y a la langue de la vie quotidienne, la *darija* qui est un mélange d'un fonds arabe et berbère, espagnol, turc et français.

Pendant que les composants internes du passé culturel ont été assombri au profit d'une des références arabo-islamiques, le Maroc continue à être un territoire culturel largement structuré avec ses propres croyances, ses propres pratiques locales, sa réalité culturelle et religieuse ; il s'agit d'une religion caractérisée par un fonds méditerranéen et au subséquent ascendant chrétienne-judéo et négro-africaine. C'est dans cette dialectique des superpositions de culture locale et métisse et culture officielle et positive que l'imaginaire marocaine a été construite.

Selon Brett et Fentress (1996), la première religion des Berbères est née par l'adoration des deux divinités puniques Baal (masculin) et Tanit (femelle). Le culte de ces deux dieux a déterminé une sorte de division au sein de la société : un espace public et extérieur masculin, un espace privé et intérieurs féminins, deux mondes séparés mais pas opposés. La déesse de la fertilité, incarnée par Tanit, était la divinité principale de l'Afrique du Nord préromaine (en particulier de Carthage, adoré, plus tard, également en Numidie et en Mauritanie) puis transfigurée en la *Celesti Dea* dans la tradition hellénistique-romain.[3] Elle était la déesse de la fertilité, de l'amour, du plaisir, et a été associée à la bonne chance et à la récolte. Elle a aussi été identifiée avec la grande Mère Terre, une terre à partir de laquelle Tanit, au début de la saison agricole de chaque année, induit à la nouvelle germination.

---

[2] G. Burrini, « Profilo storico degli studi sul camito-semitico », in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n. 38, 1978, pp. 113-153 - n. 39, 1979, pp. 351-384.

[3] J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, III, Parigi 1920, p. 29 segg. ; U. Antonielli, *Tanit-Caelestis nell'arte figurata*, in *Notiz. arch. Min. Col.*, III.

La femme contient en elle-même le caractère de la nutrition et de la transformation, les mystères de cette nature sont liés :

- à la ménarche, qui transforme la jeune fille en femme, avec tout le mystère de la magie liée au cycle lunaire ;

- à la grossesse, période pendant laquelle l'embryon se développe à partir du sang de la mère,

- à la transformation du sang en lait après la naissance.[4]

C'est la femme qui a toujours et partout le rôle principal de sorcière, capable d'influencer positivement et négativement, consciemment et inconsciemment, le cycle de la mort-renaissance et de la vie, qui sont naturellement liées.

La femme, étant magicienne et sorcière, comprend en elle-même l'épicentre de la magie, de la chanson et de la poésie, elle est l'enveloppe qui entoure la vie et la mort, le renouvellement et la renaissance, l'art occulte et l'inspiration. Les femmes peuvent donner la vie après avoir transformé dans leur corps les forces invisibles en force reproductrice ; c'est dans l'utérus que le bébé tire son subsistance parce qu'il est source de vie. Les corps des femmes sont les substitutes de la terre fertile. C'est la raison pour laquelle, pour de nombreux migrants, seulement en retournant dans leur patrie, symbole du ventre, peuvent trouver la paix éternelle après la mort.

La Grande Mère était une divinité primitive étroitement liée au travail de la terre et de la nature cyclique du temps. Encore aujourd'hui, au Maroc, chaque saison est caractérisée par le travail, chaque agriculteur met en scène une série de gestes symboliques destinés à promouvoir l'agriculture, le renouvellement, l'alliance avec le monde des gardiens morts et les protecteurs de la terre, d'où vient la vie et la fécondité. La présence invisible est constamment associée à des rythmes de vie terrestres. Le cycle de la vie et la mort des êtres humains émule celle du cycle des saisons et des cultures : les labours et les semailles sont l'union sexuelle entre l'homme et la femme et sont les moments où demander à l'âme, devenu ancêtre, de faire don de la fécondité, par l'accomplissement des rites du mariage. La récolte est associée à l'acte de mourir parce que c'est pendant la récolte que l'homme perçoit son

[4] S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Hachette, Paris, t. 1, 1920, p. 274 ; Von Duhn, Archiv für religionswissenschaft, IX, 1906, pp. 1-24.

destin de mort procureur, il met fin à un cycle de vie, à travers les rites funéraires, qui suit une période de marge.[5]

Si le culte de la terre est considéré élément distinctive de l'identité du Maroc « rural », d'autres pratiques, tout en remontant à la religion populaire, sont au marge, ou incorporés dans le courant du mysticisme soufi, enraciné dans la culture tribale et basée sur la croyance en entités impersonnelles, identités surnaturelles identifié par le saints locaux et par le djinn arabo-musulman.[6] Si d'une part le XIe siècle a marqué le début de l'hégémonie de l'Islam sunnite et de l'arabisation, d'autre part les états Berbères ont créé, dans la même période, l'Islam mystique-populaire avec le maraboutisme et la fondation des confraternités. Bien que combattu constamment par les réformistes de la période almoravide et almohade, puis par les réformistes au XXIe siècle, la religion populaire est toujours vivante. Encore aujourd'hui l'Islam marocain est essentiellement basé sur la vénération des marabouts, considérés exemplaires pour leur piété, leur savoir et leur charisme : honorés dans la vie et dans la mort, ils sont considérés comme ancêtres fondateurs, entités auxquelles offrir des sacrifices et des cadeaux auxquelles consacrer mausolées et sanctuaires.

Il est dans cette forme d'Islam que les caractéristiques hérités des populations originaires d'Afrique de l'Ouest, du Sénégal au Tchad, du Mali du Nord au sud du la Nigeria se mélangent. Ces groupes diasporiques sub-sahariens se sont installés dans différentes régions de l'Afrique du Nord et se sont parfaitement intégrés au système social du Maghreb : Gnawa au Maroc, Stambouli en Tunisie, Sambani en Libye, Bilali en Algérie. Le Gnawa, en particulier, ont forgé leur identité sur celle prédominante et ont préservé des traits nodaux de leur culture, une culture, à travers laquelle, ont profondément influencé l'identité marocaine.[7] Ces populations de l'Afrique subsaharienne ont importés au Maroc des rituels extatiques, traditions animistes, cultes de possession et ont fusionné les croyances islamiques avec les traditions africaines.

---

[5] J. Servier, *Tradition et civilisation berbères*, Rocher, Paris, 1985..

[6] T. Lewicki, «Le monde berbère vu par les écrivains arabes du Moyen âge», in *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbères,* SNED, Alger, 1972, p. 34.

[7] C. El Hamel, « Constructing a diasporic identity : tracing the origins of the gnawa spiritual group in Morocco », in *Journal of African History*, n. 49, 2008, pp. 241–260.

Certaines confréries negro-Maghrébines tracent leur chaîne de transmission mystique au fondateur Bilal,[8] un esclave noir d'origine abyssine, un héros archétypal, inventeur de la danse noire, et reconnu par l'Islam, à travers une série de reconstructions légendaires, en tant que compagnon du Prophète.

La reconstruction « généalogique » a eu la fonction de légitimer certaines confréries, y compris le Isawiyya (XVIe siècle) et le Hamdushiya (XVIIe siècle), transformant le caractère païen des « noirs gènes » en « saints invisibles ». Grâce à la danse et à la musique, aux pratiques initiatiques, aux rites divinatoires, thérapeutiques et de possession, les marabouts ont eu accès au monde spirituel et à la médiation avec le divin (dans les zones rurales à travers l'incubation et la divination, ce sont les femmes qui détiennent cette « puissance »).

Par conséquent, le « syncrétisme » du Maroc ne se caractérise pas seulement par un chevauchement des différents types de pratiques et de croyances, mais par une fluctuation du capital symbolique, qui est déconstruit et reconstruit selon les époques, les activités économiques, les conditions sociales, les exigences, ce qui est la raison pour laquelle il est plausible de parler d'une identité multiple, identité héritée du lieu social, e physique et géographique.[9]

Le but est d'analyser l'impact qui peuvent avoir ces différents rituels sur la logique qui régit les relations entre les migrants et la mort dans un pays étranger, et observer l'interférence que la culture funéraire italienne peut avoir sur la culture d'origine.

Sur ces questions, il a été établi la problématique générale. La question de départ sera donc la suivante : Quels sont les nouveaux éléments de l'expérience des rituels qui peuvent être introduits dans la logique de la relations migrant / mort au Maroc ? Cette question soulève les hypothèses suivantes que nous discuterons dans les chapitres qui composeront l'œuvre :

1- D'une manière très générale, comment peut-on analyser la spécificité du rapport entre migrants et mort ? Quel est (au point de vue anthropologique) le concept susceptible de rendre compte de ce rapport ?

---

[8] V. Pâques, « Le renouvellement de l'année : un rituel des Gnaoua au Maroc », in *Ethnologiques, hommages à M. Griaule,* Hermann, Paris, 1987, p. 268.

[9] G. Camps, « Comment la Berbérie est devenue le Maghreb arabe », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n. 35, 1983, pp. 7-24.

2- Comment les rituels se situent-ils dans la logique des relations entre les migrants et la mort ? Comment y sont-ils intériorisés ? Peuvent-ils encourager/créer des changements ? Et si oui, quelle est la nature de ces changements ?

3- Comment la spécificité de ce rapport avec la mort et avec la pratique rituelle est vécue dans le Maghreb et en particulier au Maroc ? De quelle manière peut-on analyser cette réalité ?

Posée la question de départ, nous expliquerons les raisons qui justifient le choix de ce sujet.

Depuis la mort d'une personne, le traumatisme, l'intensité de la peur, la familiarité sont des référents qui révèlent la conception de la mort au sein d'une société, et la mise en œuvre du rituel sert à calmer l'âme du défunt, à créer une séparation définitive du monde des vivants, à donner du relief et du confort aux personnes en deuil. Dans le contexte migratoire, cependant, les migrants doivent faire face pas seulement à la perte d'un membre de la communauté, en réparant le vide social causé par cet événement, ils ont l'obligation de célébrer les rites, pour permettre au défunt de traverser tout simplement ce monde et atteindre l'au-delà. Les rituels sont aussi des actes stéréotypés qui appartiennent au répertoire socioculturel. Par conséquent, chaque communauté a sa propre perception distincte du rituel et l'arrivée d'un décès est souvent un moment où les différences existantes certainement parmi les migrants en Italie, à cause d'une différente origine géographique, linguistique et culturelle, créent, inexorablement, une série de problèmes.

Grâce à l'analyse du concept de la mort et la perception du rituel, à savoir éléments difficile à modifier, même dans le sens braudélien,[10] en vertu des anciennes traditions culturelles qui remontent à la peur de la mort, on peut remonter à des éléments qui peuvent se rapporter à l'identité d'un groupe ou d'une communauté, appartenant à une société en constante évolution, comme celle des Berbères.

[10] F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, Bompiani, Milano, 1987.

2. METHODES ET SOURCES

Nous allons proposer les outils théoriques qui permettront la construction du sujet, à savoir, l'analyse des rituels funéraires dans le contexte de la migration marocaine. Les idées et les hypothèses faites tout au long de la recherche sont le résultat d'une étude interdisciplinaire anthropologique, sociologique et ethnographique du concept de la mort, des rites funéraires et de l'importance de la notion d'identité.

Nous commençons par une définition de la notion d'identité, considéré un complexe d'éléments dans lequel une personne ou un sujet collectif, s'identifient. Nous commençons par une définition de la notion d'identité, considérée comme un complexe d'éléments et des processus relatifs à l'identification d'une personne, ou d'un sujet collectif, en tant que tels, par lui-même ou par l'autre.[11] Les principales caractéristiques de l'identité (ou tout au moins certaines d'entre eux) sont empruntées au modèle général, offert par l'environnement social : celui-ci est caractérisé par une certaine culture (ou plusieurs cultures), une religion (ou plus options religieuses), qui donnent un certain sens à d'autres caractéristiques identitaires tels que le sexe, l'ethnie, la langue. [12]

L'identité, individuelle ou collective, est constituée par l'ensemble des caractéristiques et des attributs qui font qu'un individu, ou un groupe, se perçoivent comme une entité spécifique et qu'ils sont perçus comme tels par les autres.

L'identité personnelle est le produit de la socialisation,[13] donc elle n'est pas une propriété figée, mais le fruit d'un processus.[14] Ainsi, le travail identitaire s'effectue de manière continue, tout au long de la trajectoire individuelle, et dépend à

---

[11] *Enciclopedia Treccani*, *La cultura italiana,* Vocabolario on-line, http://www.treccani.it/vocabolario/identita/

[12] Le concept d'identification est analysé en détale par K.A. Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton U.P., Princeton, 2005, pp. 66-71.
Dans l'analyse d'Appiah, le processus d'identification avec une identité collective (un modèle), comporte trois éléments principaux. Tout d'abord, il doit y avoir une image sociale de cette identité collective ; habituellement cette image sociale repose sur différents types de stéréotypes, et est associée à certains traits comportementaux, considérées comme distinctif d'un certain groupe. Deuxièmement, au moins une partie de la collectivité doit intérioriser les traits comportementaux dans le cadre de leur identité personnelle ; cela peut avoir lieu à travers un récit (en plaçant leur histoire individuelle dans l'histoire collectif du group), ou en se soumettent à des rites d'initiation, ou en adoptent de signes distinctives, plus ou moins visibles. Troisièmement, il doit y avoir une norme comportementale reconnue.

[13] G. H. Mead, *L'Esprit, le soi, et la société*, Paris, PUF, [1934], coll. « Le lien social », 2006.

[14] P. Berger, T. Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Méridien-Klinsksieck, Paris, 1996.

la fois du contexte et des ressources qui peuvent être mobilisées. Cette identité se modifie donc en fonction des différentes expériences rencontrées par les individus.

Les identités collectives trouvent leur origine dans les formes identitaires communautaires où les sentiments d'appartenance sont particulièrement forts (culture, nation, ethnies…) et les formes identitaires sociétaires renvoient à des identités collectifs plus éphémères, à des liens sociaux provisoires (famille, groupe de pairs, travail, religion…). L'individu appartient ainsi, de manière simultanée ou successive, à des groupes sociaux qui lui fournissent des ressources d'identification multiples.[15] Les principales caractéristiques de l'identité (ou tout au moins certains d'entre eux) sont emprunté au modèle général, offert par l'environnement social : celui-ci est caractérisé par une certaine culture (ou plusieurs cultures), une religion (ou plus options religieuses), qui donnent un certain sens à d'autres caractéristiques identitaires tels que le sexe, l'ethnie, la langue.[16]

a. Sources anthropologiques

A travers l'anthropologie nous avons essayée de comprendre les moments liés à la formation des croyances et des attitudes au sujet de la mort. La mort, le traitement des morts, le destin des défunts, sont sujets présents dans chaque tradition. La mort des humains est toujours décrite, dans toutes les cultures, comme la fin de l'existence. Ce qui se compose à la naissance se défait à la mort, mais continue à exister, en différentes façons – principe vital, ancêtre totémique, le nom qui s'inscrit dans une lignée, le substrat biologique qui en est le support – et la mort apparaît comme une désarticulation, une disjonction de ces éléments, hormis un « reste » *essentiel* qui ne disparaît pas : c'est l'âme ou l'esprit. Les vivants, quant à eux, entretiennent avec les morts des relations ambivalentes : d'abord soucieux de les mettre à distance, ils invoquent souvent leurs pouvoirs d'entremetteurs avec les dieux.[17] Toutes les cultures attachent une importance capitale à l'interprétation des processus de l'existence humaine. Les représentations du processus de reproduction

[15] *Enciclopedia Treccani*, *La cultura italiana,* Vocabolario on-line, http://www.treccani.it/vocabolario/identita/
[16] K. A. Appiah, *op. cit.*, 2005, pp. 66-71.
[17] M. Godelier (dir.), *La Mort et ses au-delà*, CNRS, 2014.

et la mort prennent un relief important, ainsi que les pratiques associées à ces représentations.

Les débuts d'une approche anthropologique de la mort et les rites funéraires, axés sur le sens culturel et social, proviennent probablement de Jacob Bachofen,[18] qui a publié, en 1859, une étude intitulée *Versuch über Grabersymbolik der Alten*, qui a mis en évidence les liens entre les funérailles et les cultes de la fertilité.

Edward Taylor[19] et James Frazer[20] ont étudié, en plus du concept de la mort, les pratiques funéraires, en concentrant leur attention sur les croyances concernant l'au-delà. Selon Edward Burnett Tylor, la culture relative à la mort n'a pas été simplement acquise, mais apprise par le biais d'un apprentissage. Il a interprété l'histoire humaine, dans son intégrité comme une constante transformation d'une civilisation simple à une civilisation complexe. Dans ce cas, nous pouvons faire une association sémiotiques avec la morte « sauvage » théorisée pas L.-V. Thomas, qui caractérise encore la société marocaine et qui entre en collision avec la mort niée qui caractérise la société italienne. James George Frazer approfondit les études d'E. B. Tylor, en étudiant l'origine des pratiques magiques et leur rapport avec la religion. De la croyance à la magie une série des interdictions sont nées et se sont développées Elles sont encore présentes, dans presque tout les cultures, surtout dans les sociétés sauvages : sociétés qui cherchent encore des méthodes pour réduire l'angoisse de la fin, qui tentent de conjurer la contagion de la mort, qui croient en l'importance de renforcer les liens sociaux pour éluder le pouvoir destructeur de la mort. La mort indique la finitude de la vie, il est donc essentiel d'organiser les funérailles, honorer dignement la personne disparue.

Cependant c'était avec l'essai de l'anthropologue français Robert Hertz,[21] *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, que la « première théorie générale » sur les pratiques funéraires a été formulée, à travers laquelle il revendique le caractère social des pratiques associées à la mort. Les rites

---

[18] J. Bachofen, *Versuch über Grabersymbolik der Alten*, Basel, 1859.

[19] E. B. Tylor, Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom, 1871.

[20] J. G. Frazer, The Belief in immortality and the worship of the dead, London , Macmillan, 1913-1924; The fear of the dead in primitive religion, London, Macmillan, 1933-1936; Il ramo d'oro: studio sulla magia e la religione, Boringhieri, Torini, 1973.

[21] R. Hertz, « Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort », in Année Sociol., n. 10, 1907, pp. 48-137.

funéraires ont la tâche de guérir les perturbations sociales causées par l'événement, en aident à effacer la mémoire et à apaiser la douleur. Selon cette théorie, l'âme du défunt doit être réunie pacifiquement avec le monde des ancêtres et ne doit pas perturber le monde des vivants. La mort d'un individu doit être surmontée par le déroulement des rituels spécifiques, pour garantir une continuité existentielle communautaire du défunt.

Ce processus a été relancé en 1982 par Peter Metcalf, dans son étude intitulée *A bornean journey into death*.[22] Il prouve que toute la série des rites funéraires ont la tâche d'achever le voyage du défunt, qui se transforme progressivement en âme. Cette transformation a lieu à travers les étapes spéciales identifiées par Arnold Van Gennep[23] avec les rites de passage. Dans son analyse, il explique la nécessité (besoin) et la fonction de ces rituels, mis en scène dans un moment essentiel de transit, qui se produisent dans le cycle de la vie humaine - la naissance, la puberté, le mariage et la mort – et il démontre que les relations et les positions de différentes personnes, qui prennent des rôles au cours de ces cérémonies, sont dramatisées et visualisées par le rituel. La fonction des rituels est de transmettre la connaissance collective des membres qui appartiennent à la même société et tous les rites de passage ont la même structure dynamique, qui se compose de trois éléments : la séparation, la marginalisation et la réintégration. Au moment où la mort se produit, la seule réalité existante est la fin, à savoir des concepts qui sont matérialisées par la présence du cadavre. A travers les rites funéraires, les hommes donnent lieu à la représentation symbolique qui, à son tour, donne une nouvelle vie à la mort : le cadavre d'absence devient présence éternelle pour les survivants. Le but des hommes, suivant la ligne d'Arnold Van Gennep, est de remédier au déséquilibre causé dans le monde des vivants par la sortie d'un membre ; ce membre sera agrégé à la société des ombres et des ancêtres à travers les rites funéraires. Tous les rites sont nécessaires pour honorer les esprits, ils sont utilisés pour détecter le moment où les morts et les survivants, appartenant à la même famille, sont pleinement réinsérés dans la société, et ils visent à assurer que les ancêtres sont heureux et bien disposés envers leur propre progéniture. Le culte des ancêtres est basé sur la fidélité à la mémoire qui se

[22] P. Metcalf, Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
[23] A. Van Gennep, *The Rites of Passage*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.

traduit par la solidarité entre les descendants. L'ancêtre est le garant de l'ordre social, et en particulier de la famille, il est le protecteur, le conseiller, la boucle de communication avec les pouvoirs surnaturels.[24]

Maurice Bloch souligne également la perte de l'individualité de la personne décédée, dont le corps va fusionner avec toute la famille, dans un monument destiné à durer éternellement et qui va devenir une source de bénédiction des ancêtres.[25] Les ancêtres, à travers les diverses métaphores de participation à la vie terrestre, sont les garants de la continuité de la famille et de la communauté. Tous les rites sont nécessaires pour recevoir des faveurs des esprits, ils sont utilisés pour détecter le moment où les morts et les survivants, appartenant à la même famille, sont pleinement réinsérés dans la société. L'intégration dans le monde des ancêtres est la deuxième phase du « processus » théorisé par Edward Burnet Tylor et James Frazer : pendant la première phase la séparation des parties molles du squelette est prévue ; ceci est un moment particulièrement critique, parce que les morts vivent dans le voisinage des vivants et peuvent perturber leur vie. D'une manière générale la dissociation de l'âme et du corps suppose une mise à l'écart, un processus de séparation du cadavre, de l'univers des vivants, qu'il pourrait par ailleurs contaminer.[26] Le destin des morts et l'éventualité de leurs répercussions sur la vie sont fortement influencés par les rites mis en place en leur honneur. Rien de plus dangereux qu'un mort *mal passé* et la situation devient particulièrement critique lorsque les circonstances empêchent de traiter le cadavre rituellement.

Une autre stratégie utilisée pour surmonter l'idée de finitude, est la « mort-renaissance », théorisé par Edgar Morin,[27] qui se prête bien à expliquer les raisons pour lesquelles les migrants, optent pour le rapatriement post-mortem. La « mort renaissance » est souhaitée par les migrants, ils espèrent de « renaître dans le pays d'origine ». La « mort renaissance » explique pourquoi la vie est considérée comme un cycle qui se termine là où elle a commencé, dans l'utérus, à partir de laquelle l'homme est venu et où il faudra passer par une nouvelle naissance, pour se reposer

---

[24] L. V. Thomas, *op. cit.*, 1976, pp. 52-65.
[25] M. Bloch, *Placing the dead*, London 1971; - From blessing to violence, Cambridge 1986; M. Bloch, J.P. Parry, *Death and the regeneration of life*, Cambridge 1982.
[26] M. Godelier (dir.), *La Mort et ses au-delà*, CNRS, 2014.
[27] E. Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Seuil, Paris, 1973 ; *L'uomo e la morte*, Newton Compton, Roma, 1980.

éternellement à côté de ses ancêtres. L'idée utopique de l'utérus est ensuite transposée dans le pays d'origine dans la mesure où leur patrie est considérée comme sa propre mère, comme un endroit où tout le monde sait agir, parler, se comporter à la survenue d'un décès, et dans lequel ils devront retourner pour échapper à la mort « apprivoisé », « refusé », « enlevé » par la société italienne.

Selon la pensé de Maurice Godelier,[28] nos sociétés modernes individualistes, où la mort est reléguée, manquent de ressources pour lui ajouter du sens. On meurt de plus en plus souvent seul, avec personnes mal préparées à cette situation. C'est la raison pour laquelle on se tourne vers l'anthropologie et l'histoire pour re-contextualiser le phénomène et lui restituer son épaisseur humaine, historique et sociale.

A partir de cette vision de la mort, nous avons essayé de définir l'idéologie de Louis-Vincent Thomas, parfaitement adaptable à l'idéologie marocaine et à celle de la mort en contexte migratoire (« mal mort »), en passant pour l'analyse sociologique de Edgar Morin et celle historique de Philippe Ariès.

b. SOURCES SOCIOLOGIQUES

Dans l'ère moderne, dans un territoire comme l'Italie, frappé par une nouvelle et moins attentive idéologie funéraire, à cause du développement d'un esprit critique, il y a un contraste clair entre la prise de conscience et la reconnaissance de la mort (comme un fait réel) et sa négation sert pour éviter l'anéantissement individuel. Selon les analyses de Philippe Ariés, [29] les sociétés contemporaines sont désormais soumises à des processus de « individualisation », « informalisation » et « de familiarisation » du concept de la mort. Dans ces sociétés, la mort est constamment « déniée », « supprimé », « enlevé » et n'est plus considérée comme un événement naturel. Mais, pas toutes les sociétés n'ont cette « nouvelle » et « moderne » conception de la mort. En effet, dans les sociétés « traditionnelles », à savoir, les sociétés dans lesquelles la pression sociale est plus intense, comme en témoigne L.-

[28] M. Godelier (dir.), *op. cit.*, 2014.
[29] P. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-âge à nos jours*, Éditions du Seuil, Paris, 1975. P. Ariès et coll., *La mort aujourd'hui*, Éditions Rivages, Marseille, 1982, pp. 13-20.

V. Thomas,[30] la mort est toujours un événement collectif, elle est « sauvage », « visible » et « accepté », elle est une partie active du cycle de vie.

L'analyse de L.-V. Thomas a été pris comme modèle pour comprendre comment la mort est considérée différemment selon les cultures : la mort est « donné » culturellement. D'intérêt principal est son concept de « bonne mort » qui peut se produire lorsque la personne meurt dans sa maison ou village, dans la vieillesse, avec des héritiers, entouré par la famille, après avoir préparé son heure dernière.

Au contraire, la mort qui affecte le migrant est considérée comme une « mauvaise mort » : il meurt en dehors de sa terre natale, il meurt jeune, en raison de l'âge des migrants marocains en Italie, dans la solitude, en absence de l'entourage familial.

Lorsque l'événement de la mort frappe un groupe appartenant à une culture différente, un groupe encore fortement lié à la tradition, qui considère la mort dans un pays étranger comme une « mauvaise mort », des problèmes se posent, car il est impossible d'effectuer parfaitement les rituels.

Une de premier travail sur la relation entre la mort et le migrant est de Yassine Chaïb (2000). Dans ce travail l'auteur analyse la relation entre le migrant et la mort. Une série de documents ont fait suite à ce premier travail, à travers lequel d'autres auteurs ont commencé à étudier la spécificité de la mort des migrants de l'Afrique du Nord, leur relation avec la vieillesse, le choix du lieu d'inhumation, l'analyse de la relation entre le migrant et le territoire de résidence. Pour n'en citer que quelques-uns : Abdellatif Chaouite,[31] Atmane Aggoun,[32] Claudine Attias-Donfut e (t) François-Charles Wollf.[33]

Avant ces travaux, certains chercheurs avaient déjà entrepris des recherches sur les populations musulmanes immigrées en Europe, bien que les différentes

---

[30] L. V. Thomas, *op. cit.,* 1976 ; L. V. Thomas, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire,* Payot, Paris, 1982 ; L. V. Thomas, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985.

[31] A. Chaouite, « Mourir en immigration », in *Prévenir*, n. 38 (Mourir en société), 2000, pp. 197-201.

[32] A. Aggoun, « Les carrés musulmans en France : espaces religieux, espaces d'intégration», in La mort musulmane en contexte d'immigration et l'Islam minoritaire. Enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociations, Presses de l'Université de Laval, Québec, 2012 ; « Vieillissement et immigration : le cas des femmes kabyles en France », Retraite et Société, La Documentation Française / CNAV, Octobre, 37, 2002 ; « Immigration, grands parents algériens et mémoire : entre la transmission et l'oubli », in *L'Homme et la Société*, CNRS/URMIS, 2003, pp. 147-148.

[33] C. Attias-Donfut, F.-C. Wolff, « Le lieu d'enterrement des personnes nées hors de France », in *Population*, n. 60, 2005, pp. 813-836.

origines géographiques (Bangladeshies, Indonésiennes, surinamiennes) provoquent une attitude différente et un comportement différent face à la mort et au choix du lieu d'inhumation. Dernièrement de nombreux auteurs ont mis l'accent sur l'importance des bouleversements culturels dus au contact entre les différentes cultures. Ils ont essayé de comprendre les nouveaux phénomènes de reconstruction de l'identité, les changements qui ont lieu dans le contexte migratoire, la façon dont certains groupes spécifiques, tels que les berbères marocains, travaillent à l'unanimité pour reconstruire leur identité dans un pays étranger.

En conséquence de la croissante présence des communautés berbères en Italie, certains auteurs ont commencé à enquêter sur le « phénomène » comme en témoignent certaines études de Paola Gandolfi et Fiorella Giacalone.[34]

Dans le premier cas Paola Gandolfi enquête sur le sens de « être berbères en Italie » ; la plupart des migrants identifient leur-mêmes comme « berbère » instinctivement, sans être en mesure de donner des explications à cette adhésion.

L'« être berbère » est souvent vécu comme un fait, quelque chose que le migrant a hérité et continue à transmettre en forme de respect envers la propre famille d'origine. D'autres fois, cependant, « être berbère » signifie se présenter comme le protagoniste d'une culture qui est en train de perdre sa signification dans le contexte migratoire, en raison de la prédominance de la culture arabo-islamique

Dans le second cas, cependant, Fiorella Giacalone étude la communauté berbère marocaine dans la région italienne de l'Umbria, en mettant l'accent sur les plans d'hybridation culturelle, dans lequel convergent : la culture du territoire d'origine, la culture marocaine plus en générale et la culture italienne. Les Marocains, parmi lesquels il y a une présence croissante des berbères, sont coordonnés dans des formes d'agrégation durable, sur l'ensemble du territoire, et ils ont la tâche non seulement d'aider leurs compatriotes dans diverses questions juridiques / légaux, mais aussi d'organiser les moments de vie collective.

---

[34] P. Gandolfi, « I migranti marocchini e la cultura berbera nel contesto delle migrazioni transnazionali », in *La Ricerca Folklorica*, n. 44, Antropologia dei processi migratori, 2001, pp. 39-51.
F. Giacalone, « Riti di nascita e fondazione del gruppo tra le comunità marocchine in Umbria », *in La Ricerca Folklorica*, n. 44, 2001, pp. 23-36.

c. SOURCES ETHNOLOGIQUES

Enfin, grâce à l'ethnographie, nous avons essayé d'identifier les « pratiques archaïques » qui existent encore au Maroc et les raisons qui poussent les Marocains à observer un certain nombre de rituels funéraires spéciaux pour la nécessité d'assurer l'unité de la famille et de conjurer les esprits des morts. Par le travail de Edmond Doutté,[35] Edvard Westermarck,[36] Jean Servier,[37] Jean Delheure,[38] nous avons vu qu'au Maroc dans la vie quotidienne, il y a l'omniprésence de ces « esprits », qui errent jusqu'à la réalisation de tous les rituels. Des études plus récentes, compris celles de Khalid Elaroussi,[39] Fatima Gaddar,[40] Martine Garrigues-Cresswell,[41] Pascale Philifert,[42] Hassan Rachik,[43] soulignent la perception de la mort dans la vie contemporaine marocaine, la nouvelle façon dans laquelle elle est conçue, les nouveaux espaces dans lesquels elle est célébrée. Dans ces études, il est évident que des anciennes pratiques culturelles sont toujours mises en œuvre et sont d'une grande importance.

Ces auteurs ont décrit une série de rituels, des précautions particulières à prendre et disqualifications à suivre pour que les esprits n'empiètent pas les espaces des vivants, en effet, ils peuvent les contaminer avec le pouvoir de la mort. Dans la croyance populaire, on ne peut jamais marcher sur la même route sur laquelle on a passé pour aller au cimetière, pour éviter d'être suivi par l'esprit, on doit nettoyer le corps pour éviter la contagion de la mort, on doit enlever la tête de la houe et ne pas l'utiliser pendant, au moins, trois jours, tourner la litière pour éviter d'autres utilisations tout de suite, arrêter toutes les activités domestiques, ne pas utiliser les objets sacrés comme l'aiguille, le moulin en pierre et le balai. Cette superstitions et pratiques connexes, mises en œuvre pour échapper à l'infection de la mort, sont

---

[35] E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909.
[36] E. Westermarck*, Ritual and belief in Morocco*, Macmillan & Co., London, 1926.
[37] J. Servier, *Tradition et civilisation berbères*, Rocher, Paris, 1985.
[38] J. Delheure, *Vivre et mourir à Ouargla, Tameddurt t-tmettant wargren*, Selaf, Paris, 1988.
[39] K. Elaroussi, *Contribution à une étude sur la mort en Islam. Le cas d'une ville marocaine (El Jadida)*, thèse de l'Université de Paris V (lettre set sciences humaines), 1989.
[40] F. Gaddar, « Change in death rituals : the case of the ritualisting mailing in the amazigh culture », in *World Journal of Islamic History and Civilization*, 3 (2), 2013, pp. 57/61.
[41] M. Garrigues-Cresswell, « La Profusion rituelle berbère : une nécessité sociale », in *Annuaire de I'Afrique du Nord*, tome XXXIII, 1994, pp. 181-188.
[42] P. Philifert, « Rites et espaces funéraires à l'épreuve de la ville au Maroc », in *Les Annales de la recherche urbaine*, 96, 1996, pp. 35-43.
[43] H. Rachik, *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas Marocain*, Afrique Orient, Casablanca, 1990.

identifiés par ces auteurs comme des rites préislamiques, par conséquent, périphérique et subversive. Il y a encore un certain nombre de pratiques archaïques, qui font partie de la tradition populaire et sont largement mises en œuvre. Parmi ceux-ci, au cours des recherches sur le terrain au Maroc, nous avons eu l'occasion d'observer certains de ces rituels : le culte des ancêtres, l'incubation, la lamentation funèbre. Tous les rites sont nécessaires pour apaiser les esprits, ils servent à souligner le moment où les morts et les survivants, appartenant à la même famille, peuvent être pleinement réinsérés dans la société. Le culte des ancêtres est basé sur la fidélité à la mémoire, qui se traduit par la solidarité entre les descendants. La terre natale prend une valeur symbolique, car elle contient les germes mystérieux de la vie et les secrets de l'avenir ; les esprits des ancêtres veillent sur leurs descendants, ils sont en mesure d'influencer ou de contrôler leur destin, ils donnent des enseignements.[44] Puis, il y a les pratiques oniriques (incubation ancienne), pratiquées par les Égyptiens, les Assyriens et les Babyloniens, ils appartiennent à toutes les populations méditerranéennes et datent d'avant la formation de la civilisation grecque.[45]

La pratique de l'incubation (ou rite de consultation) est encore très répandue dans le Maghreb, comme nous avons noté pendant la recherche sur le terraine. En Kabylie cette pratique est identifiée avec le terme *asensi*.[46] Ce dernier terme est dérivé de la racine *ns*, il indique, dans la plupart des dialectes berbères en Afrique du Nord, la notion d'« être couché, étendu », et se réfère également à l'idée de « passer la nuit ». Au Maroc, il est identifié avec le terme arabe dialectale populaire *istikhara*[47] et sa forme islamisée est une synthèse entre l'incubation traditionnelle, à savoir celui qui a toujours lieu dans des grottes, et les recommandations du Prophète, présente la Sunna, qui favorise la récitation d'une prière quand ont est dans l'indécision, ou lorsque on a besoin de faire un choix important.[48] Enfin, la lamentation funèbre est toujours l'élément central de la sympathie, elle est considérée comme un remède pour témoigner la douleur le désespoir, mais elle est également utilisée comme un moyen

---

[44] J.-H. Déchaux, *op. cit.*, 1997, p. 48.
[45] *Histoires* IV, Melpomène,1 7 2 ; S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris, Hachette, 1920, p. 184 ; R. Basset, « Le nom berbère de Die », in *Bul. Archéologique*, 1906, p. 2.
[46] M. Virolle-Souibes, « Asensi », in *Encyclopédie berbère, 7 | Asarakae – Aurès*, Édisud, Aix-en-Provence, 1989, p. 957-961, p. 959.
[47] N. Benseddik, G. Camps, « Incubation », in *24 | Ida – Issamadanen*, Edisud, Aix-en-Provence, «Volumes », n. 24, 2001, p. 3714-3722.
[48] E. Doutté, *op. cit.*, 1909, pp. 412-413.

pour surmonter la peur de la contagion de la mort. Encore une fois, la recherche du terrain dans le moyen Atlas marocain, a permis d'assister à cet ancien rituel. Le terme islamique pour l'extériorisation de la douleur est *hidad*,[49] donc il est permis de pleurer, pour une période de trois jours ; l'Islam permet de pleurer, mais pas désespérément, cette pratique est interdite, appartient à *jahiliyya* :

> « The question of mourning for the decease… [it is] clear from the traditions that the Prophet forbade it. Nonetheless, grieving normally takes the form of a clear and outward lamenting and sometimes loud and prolonged wailing. »[50]

Dans le Moyen Atlas marocain les lamentations continuent à être chantées, même si seulement dans l'intimité de la maison, en secret, pour le rôle « 'hégémonie » qui interdit de se livrer à de tels énonciations de la douleur. Il y a plusieurs termes utilisés, en Afrique du Nord, pour identifier cette pratique :

gejder = déchirer le visage en signe de douleur // *agejdur* =lamentations (tamazight Maroc central)[51]

gjdr = se plaindre // *agjdur*--*agejdur* = lamentation funèbre (tachelhit)[52]

ağejdur -agejdor-ayejdor= lamentation, larmes pour les morts (tarifit)[53]

En Algérie, certains termes sont les suivants :

agejdur-igejduren = lamentations, crise suivie par des lacérations des joues en signe de deuil (Wargla)[54]

---

[49] Al Bokhari, *Les traditions islamiques ou hadith*, traduits de l'Arabe par Houdas O. er Marçais W., Maisonneuve, Paris, vol. 4, 1978.

[50] J. I. Smith, « Islam », in C. J. Johnson & M. G. Mc Gee (Eds.), *How different religions view death afterlife* (second ed.), Charles Press, Philadelphia, 1998, pp. 136-137.

[51] K. Naït-Zerrad, *Dictionnaire des racines berbères: formes attestées. Ḍ-GEY. III*, éd. Peeters, Paris-Louvain, 2002, p. 755 ; M. Akli Haddadou, *Dictionnaire des racines berbères communes. Suivi d'un index français-berbère des termes relevés*, Haute Commissariat à l'Amazighité, 2006/2007, p. 70.

[52] *Ibidem*.

[53] *Ibidem*.

[54] J.-M. Dallet, Dictionnaire Kabyle-Français, Selaf, Paris, 1982, p. 253 ; M. Akli Haddadou, *op. cit.*, 2006/2007, p. 70.

agejdur = crise accompagnée de manifestations de la douleur // *sgejder -yesgejdir- yesgejdur* = se plaindre (Kabylie)[55]

Quelques exemples de lamentation :

> Maroc - « Ô, il n'y a pas de consolation, la jeune femme a laissé son trousseau de noces en haut du "rḥal." Je n'ai pas d'autres filles comme elle, car c'était la plus noble des femmes. »[56]

> Algérie - « Ô malheur ! Que vais-je faire ? Le rempart s'est écroulé, le mur de fer est tombé ! J'ai faim, j'ai soif ! Qui veillera sur moi ? Qui me donnera à manger, à boire ? »[57]

L'événement de la mort engendre peur, horreur, par conséquent, chaque homme a besoin d'une surveillance sociale, civile et religieuse pour être rassuré et pour faire face à la mort.

C'est grâce aux croyances, et aux pratiques religieuses que l'homme est capable de promouvoir l'immortalité de l'âme et d'effacer l'idée de la destruction finale. Au Maroc, l'événement de la mort est toujours considéré comme un événement social, de solidarité et de communion. Dans le contexte migratoire, ce qui bouleverse le migrant ce n'est pas seulement l'absence de son entourage familial mais l'impossibilité de célébrer les rites funéraires selon les rites communautaires. Il y a une plus grande flexibilité, c'est pour cette raison que les migrants marocains optent pour le rapatriement *post-mortem*, pratique habituelle entre l'Europe et le Maghreb.

Le migrant choisit d'être rapatriés dans son pays natal, dans le territoire duquel il a hérité sa propre vision et son propre sens de la mort. Il est nécessaire de normaliser les relations entre les vivants et les morts, de remédier au déséquilibre provoqué dans le monde des vivants par la sortie d'un membre, en agrégeant celui-ci à la société des esprits et des ancêtres à travers les rites funéraires.

---

[55] *Ibidem*.
[56] E. Doutté, *Marrakech*, Comité du Maroc, Paris, 1905, p. 354.
[57] J. Delheure, *op. cit.,* 1988, p. 280.

Chapitre II

PARTIR, C'EST MOURIR

Dans ce deuxième chapitre, nous voulons étudier la question de l'identité à travers l'étude de Maddaloni, une ville de la province de Caserta (dans une région du sud d'Italie) où il y a une communauté marocaine nombreuse.

Dans le contexte migratoire, il y a une sorte de nouvelle identité, comme une conséquence logique de l'adaptation et de l'intégration des migrants dans une autre culture, dont ils apprennent les habitudes, les coutumes et la langue. Les migrants tentent de s'adapter aux nouvelles règles et aux paramètres de la vie italienne. Ils vivent des moments participatifs avec le groupe, mais c'est au moment de la mort d'un membre du groupe qu'ils revitalisent le sentiment d'appartenance au territoire et à la culture d'origine.

La présence croissante des migrants marocains en Italie a incité plusieurs chercheurs à comprendre et à examiner les nouveaux phénomènes qui affectent les immigrants et les changements qui ont lieu au sein de la communauté re-créé dans le contexte migratoire. Fiorella Giacalone, dans son article « Riti di nascita e fondazione del gruppo tra le comunità marocchine in Umbria »,[58] analyse la communauté ombrienne marocaine, en mettant l'accent sur les plans d'hybridation culturels dans lequel convergent la culture d'origine, la culture marocaine en général et la culture italienne.

1. LES STRATEGIES DE MIGRATION

Les stratégies de migration sont les mêmes pour tous les peuples, toutes les cultures, ce qui diffère sont les raisons qui conduisent le départ et la relation que les migrants continuent à avoir avec leur identité. Au cours de l'expérience migratoire la culture, la religion et la langue sont référents identitaires importants pour les migrants, car ils représentent les éléments de base du processus d'identification. Ce

[58] F. Giacalone, *op cit*., 2001, pp. 23-36.

processus devrait les aider à trouver leur propre dimension, de se positionner par rapport à eux-mêmes, par rapport aux autres et par rapport aux communautés recréées dans un pays étranger.[59]

Pour Martin:

> « Identity is formed and continually reinforced via individual practice within culturally defined spaces…Sense of place, as a component of identity and psychic interiority, is a lived embodied felt quality of place that informs practice and is productive of particular expressions of place. »[60]

Cela signifie que l'immigrant, une fois arrivé dans le pays d'immigration, doit nécessairement s'adapter aux nouvelles règles et nouveaux paramètres de vie qui ne fournissent pas le même balayage du temps, le même rythme de l'action et les mêmes réflexes automatiques auxquelles il était habitués.

Nous commençons par une description des aspects historiques de la migration marocaine en Italie. Les Marocains sont la plus grande communauté (non-UE) en Italie.

Leur migration de masse vers l'Italie a proliféré depuis le début des années '70. Ils viennent principalement de la région de Chaouia-Ouardigha (des zones rurales de Beni Meskine et Khouribga) et ils se sont installés principalement dans les régions du sud de l'Italie. [61]

Par la suite, de 1986 à 1990, de nombreux migrants ont obtenu les documents de résidence mais beaucoup d'autres jeunes de la région rurale de Tadla-Azilal (en particulier de Beni Mellal) et de Casablanca sont arrivés depuis.[62]

L'aspect significatif des courants migratoires qui ont investi l'Italie entre les années '70 et '90 a été, et continue souvent à être, la propension des migrants à se déplacer sans projet migratoire réel et défini, en particulier parce que l'Espagne et

---

[59] R. Cruzzolin, L. Pala, *Marocchini tra due culture. Un'indagine etnografica sull'immigrazione*, Angeli, Milano, 2002.

[60] A. Martin, « Practice of Identity and an Irish sense of place», in *Gender, Place and Culture*, n. 4 (1), 1997, pp. 89-114.

[61] A. Persichetti, *Tra Marocco e Italia. Solidarietà agnatica e emigrazione*, CISU, Roma, 2003 ; F. Amato, *Atlante dell'immigrazione in Italia,* Società Geografica Italiana, Carocci, Roma, 2008 ; O. Barsotti, *Dal Marocco in Italia : prospettive di un'indagine incrociata,* Angeli, Milano, 1994.

[62] A. Tarrius, *La remontée des Sud : Afghans et Marocains en Europe méridionale,* La Tour d'Aigues, L'Aube, 2007, pp. 22-24.

l'Italie[63] dans ces années ont représenté, pour nombreux marocains, des simples ponts à traverser pour se rendre aux destinations traditionnelles de l'immigration, où peut-être résidaient déjà une partie de leur famille. Les difficultés de déplacement d'un pays européen à l'autre, ont provoqué les politiques de « fermeture des frontières » et ont incité nombreux marocains à reformuler leur parcours migratoire.[64]

Ces politiques ont déterminé, cependant, l'augmentation de la migration illégale ou irrégulière, qui est la condition de la grande majorité des migrants en Campania et en particulier à Maddaloni.

2. LES COMMUNAUTES DES MIGRANTS MAROCAINS A MADDALONI

La migration est un processus contradictoire et en constante évolution qui génère des changements profonds ; elle conduit à des processus paradoxaux qui donnent lieu à la construction et à la négociation de la relation dialectique avec les origines.

Grâce à une approche interdisciplinaire, nous avons essayé d'analyser la façon dont les migrants marocains de Maddaloni[65] pratiquent les rites funéraires. Nous avons réfléchi sur les changements structurels et les transformations qui se sont produites dans le contexte migratoire.

Cette analyse se limite à un environnement géographique limité, c'est une réalité par rapport aux changements mis en évidence par d'autres chercheurs, par exemple G. Jonker, K. Gardner, C. Vernhost,[66] dans des contextes différents. La

---

[63] *Ibidem*.

[64] F. Calvanese, « L'immigrazione in Italia : stato della ricerca e problematiche connesse», in *Afriche e Orienti : rivista di studi ai confini tra Africa Mediterraneo e Medio Oriente*, Anno 2, n. 3-4, 2000, pp.4-8 ; F. M. Chiodi, M. Benadusi, *Seconde generazioni e località : giovani volti delle immigrazioni cinese, marocchina e romena in Italia*, LABOS Fondazione Laboratorio per le Politiche sociali, CISP Comitato Internazionale per lo Sviluppo dei Popoli, 2006 ; S. Collison, *Le migrazioni internazionali e l'Europa*, Il Mulino, Bologna 1994.

[65] Maddaloni est une petite ville dans la province de Caserta (Sud de l'Italia). Au cours des dernières années, Maddaloni a été exécuté par le phénomène de la migration et la plus grande communauté est marocaine. Il y a deux bouchers islamiques, de nombreux vendeurs qui vendent des marchandises « typique », il y a des écrits en arabe dans tous les bureaux de patrons. D'un document ISTAT : « Movimento e calcolo della popolazione residente straniera » document, la période du 1er Janvier – 8 Octobre 2011, nous avons appris que les marocains résidents sont 121 ; car ces données ne correspondent pas à la vérité, en fait, la majorité des marocains présente à Maddaloni sont « illégales » (terminologie qui sera expliqué plus tard).

[66] G. Jonker, « The knife's edge: Muslim burial in the diaspora », in *Mortality,* v. 1, n. 1, 1996, pp. 27-43; - « Death, gender and memory-Remembering loss and burial as a migrant », in *Death, gender and ethnicity*, Routledge, London, 2002, pp. 187-201; - « De groei van moslim percelen op openbare begraafplaatsen in Europa », Paper presented at the meeting on Islamic cemeteries in Ghent en East

nécessité de réinterpréter, renégocier sont des formules nécessaires pour se conformer à l'absence de certains constituants, et à la nécessité de s'ancrer à d'autres.

La question principale c'était de vérifier si, encore aujourd'hui, malgré les modifications apportées par les migrants, grâce aux nouveaux modes de vie et aux inévitables changements sociaux, nous pouvons considérer les rites funéraires come l'élément de base de l'identité d'un peuple, un élément difficile à modifier pour le respect et la crainte que les hommes éprouvent à l'égard de la mort.

3. LIEUX D'ORIGINE ET LE NOUVEAU GROUPE DE REFERENCE

Les interlocuteurs avec qui nous avons dialogué résident à Maddaloni, dans la province de Caserta. Cette ville a été configurée comme le lieu prépondérant de la recherche en Italie. La plupart d'entre eux viennent du territoire qui se trouve entre la région Tadla-Azilal et Chaouia-Ouardigha et limitée aux provinces de Beni Mellal et Khouribga. Ces régions sont considérées comme « le triangle de la mort » pour le pourcentage élevé de personnes qui émigrent clandestinement. [67]

Bien qu'il n'y ait pas de statistiques officielles sur les Berbères en Italie, parce que très souvent, en raison de la condition de la non-reconnaissance historique de l'identité et de la culture berbère en patrie, les marocains préfèrent se faire appeler « Arabes », on peut dire qu'un nombre important de Marocains en Italie sont berbères et parlent la langue berbère.[68]

Flanders, Ghent, 2004, pp. 39-72; K. Gardner, « Death, burial and bereavement amongst Bengali Muslim in Tower Hamlets, East London », in *Journal of Ethnic Migration Studies*, vol. 24, n. 3, 1998, pp. 507-521. C. Venhorst, E. Venbrux, Th. Quartier, « Re-imagining Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands. Ritual Transfer and Ritual Fantasy », in *Jaarboek voor liturgieonderzoek/Yearbook for Liturgical and Ritual Studies,* n. 27, 2011, pp. 169-187; C. Venhorst, « Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands: Explorations of a Common Praxis for Professionals », in *Omega-Journal of Death and Dying*, n. 65 (1), 2012, pp. 1-10; C. Venhorst, T. Quartier, P. Nissen, E. Venbrux, « Islamic ritual experts in a migration context. Motivation and authority in the ritual cleansing of the deceased », in *Mortality*, n. 18 (3), 2013, pp. 235-250; C. a. Venhorst, *op. cit.*, LIT Verlag, Münster, 2013.

[67] Khalid Jemmah, « Triangle de la mort », in *Tel Quel*, n. 151, 2004, pp. 12-14.

[68] Selon S. Chaker, il y a *un pourcentage minimum* de 40% des berbères au Maroc (9,5 million de berbérophones sur une population de 24 millions (Salem Chaker, *Berbères aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 1989, p. 64.). Les Marocains, Arabes ou Amazighes se distinguent par la langue qu'ils utilisent pour communiquer entre eux : l'arabe ou l'amazigh. Selon les sources marocaines officielles, les Arabes constituent 25% de l'ensemble de la population alors que les Amazighs constituent la majorité restante. Se trouve également au Maroc nombre d'Européens, notamment des Français et des

Les Berbères proviennent des zones rurales et pauvres, les plus touchés par la migration.[69]

Le groupe de référence résidant à Maddaloni est caractérisé par des hommes célibataires qui vivent et travaillent sans un projet migratoire et sans papiers de résidence. Ils sont illégalement présents sur le territoire.

a. L'HOMME SEUL ET « ILLEGAL »

L'immigré « illégal » est en fait une « non-personne », dépourvue de tous les droits et de reconnaissance sociale.[70] Il vit seul, sans famille, mais il essaye de trouver une identité dans les lieux collectifs et familiaux.

C'est dans ces lieux que les migrants recréent l'unité, la vie, l'organisation sociale en essayant de construire un nouveau modèle culturel : l'absence de la famille est compensée par l'entourage communautaire.

4. LES IDENTITES MULTIPLES DES MIGRANTS

Pour tous les migrants, le départ du lieu d'origine est presque la mort intérieure. Le faible niveau d'alphabétisation, la difficulté d'apprendre une nouvelle

---

Espagnoles. Leur nombre est de 50181. Avant l'indépendance, il avoisinait un million (http ://www.maroc.ma/NR/exeres/D1B06FC3-AA0F-43FF-99F4-C3A3CD38285D.htm).
L'article en question a été supprimé par le gouvernement marocain en 2006, mais il est rapporté dans le rapport alternatif du CMA (Congrès Mondial Amazigh) et présenté au CERD dans le 2010 (Nations Unies Conseil Économique et Social Convention internationale pour l'élimination de toutes formes de discrimination raciale (ICERD) 77ème session du CERD Genève, 2 au 27 août 2010).
Actuellement, après la présentation des premiers résultats du RGPH (Recensement Géneral de la population et de l'Habitat) du 2014, il en résulte que presque la totalité de la population, 89,8%, parle le dialecte arabe (darija) (96% dans les zones urbaines -80,2% dans les zones rurales. La proportion de la population qui parle l'*Amazigh* est de 27% (15%-*tachelhi*t, 7,6% *tamazight*, 4,1% *tarifit*. T*achelhit* dans les régions de Souss-Massa (70%), Guelmin-Oued Noun (52%), Draa-Tafilalet (48,8%), Marrakech-Safi (27,6%). T*amazight* dans les régions Draa-Tafilalet (48,8%), Tadla-Azilal (29,9%), Fès-Meknès (13,5%). *Tarifit* dans les régions orientales (38,4%) et à Tanger-Tétouan (8,2%) (http://www.hcp.ma/Presentation-des-premiers-resultats-du-RGPH-2014_a1605.html). Par conséquent, au niveau officiel, le Berbères ne constitue que le 25% de la population. Les militants du Congrès Mondial Amazigh ont appelé à un boycott en raison des lacunes méthodologiques de la section linguistique du questionnaire (Soufiane Sbiti, « Recensement: les Amazighs chargent le HCP », in *Telquel*, 5 septembre 2014; Samir N'Ayt Ouiazan, « Recensement marocain 2014 : le retrait de la question 'Tifinagh' laisse poser des questions » in, amazighworld.org, 10 septembre 2014 ; Nizar Bennamate, « Amazighophones: Nous ne sommes pas 27 % », in *Telquel*, 25 octobre 2015.).

[69] A. Tarrius, *op. cit.*, 2007, pp. 36-39.

[70] M. Natale, S. Strozza, *Gli immigrati stranieri in Italia : quanti sono, chi sono, come vivono*, Cacucci, Bari, 1997, pp. 422-424.

langue, le manque de places, les changements des rythmes, l'écoulement du temps bousculent l'être culturel du migrant. Pour les migrants, il est essentiel de sauvegarder et de préserver la langue, les coutumes et les traditions, l'ensemble du patrimoine culturel qui fait partie de sa mémoire collective et qui indique leurs origines et leur identité. Ce processus se fait par la re-construction d'une communauté capable de définir les rôles, de recréer le sens de la sociabilité et de la solidarité.

Dans un pays étranger, les moments tels que la grossesse, l'accouchement, les rites de la naissance et les rites codés, deviennent des événements où la communauté recréée vit des moments participatifs. Par contre, au moment du décès d'un membre, la communauté revitalise le sentiment d'appartenance au contexte d'origine.[71]

La mort est le dernier voyage d'une vie itinérante, même si, paradoxalement, elle génère une double rupture quand les migrants décident d'émigrer à nouveau après la mort : une rupture avec la terre de la vie quotidienne, avec l'expérience de toute une vie, avec la famille nucléaire, avec la nouvelle communauté recréé, et aussi une rupture avec la tradition car toutes les étapes obligatoires des funérailles ont lieu en Italie, en suivant la tradition religieuse. À la première rupture les marocains réagissent en introduisant dans la patrie des « éléments » qui soulignent leur identité multiple (langue, usages et coutumes funéraires), à la deuxième rupture, ils répondent avec le rapatriement du corps *post-mortem*.

Lorsqu'on se réfère au Maroc, il faut faire référence à une triple identité : africaine, méditerranéenne, berbère, islamique.

L'identité multiple marocaine est basée sur un point fort en commun - la terre - unanimement reconnue comme un centre d'identification.

C'est la terre sanctifiée par les ancêtres d'abord et par la religion ensuite, c'est la *dar al-Islam*, mais c'est aussi le lieu symbolique, le lieu imaginaire, le lieu d'appartenance, l'espace de la filiation, la terre des saints patrons, la terre de l'utérus dans lequel renaître.

---

[71] P. Gandolfi, « I migranti marocchini e la cultura berbera nel contesto delle migrazioni transnazionali », in *La Ricerca Folklorica*, n. 44, Antropologia dei processi migratori, 2001, pp. 39-51 ; F. Giacalone, « Riti di nascita e fondazione del gruppo tra le comunità marocchine in Umbria », *in La Ricerca Folklorica*, n. 44, 2001, pp. 23-36.

La terre, *tamurt*, terme pan-berbère, est un terme polysémique, indiquant le pays, les produits, les terres arables, le lieu de naissance et comprend l'idée d'appartenance et de propriété. C'est la ville natale mystifiée par l'émigration et, en outre, pour les Touareg, ce terme désigne l'ensemble des personnes possédant la même culture et la même mythologie fondatrice.[72]

Contrairement à d'autres communautés musulmanes en Europe, qui, pour les grandes distances entre les lieux où elles vivent et les lieux d'origine n'ont pas l'occasion de revenir et de renforcer les liens avec la terre-mère, les Marocains gardent ces relations intactes parce qu'ils y reviennent souvent. Au contraire, c'est un problème pour les « illégaux » qui ne peuvent pas retourner au Maroc, mais qui créent une relation idyllique avec la terre, d'une part dans le sens négatif, parce qu'il s'agit d'un territoire incapable de les nourrir et qui les a forcés à émigrer, d'autre part dans le sens positif de lieu unique auquel revenir pour naître physiquement et symboliquement. Avec le corps, ils emmènent inévitablement une série de gestes / actes et une « culture funéraire » totalement inconnue à tradition, mais qui sont les éléments fondateurs de la nouvelle identité résultant de la coexistence entre leur tradition et celle qu'ils ont acquise dans le pays d'accueil.

Nous avons essayé de définir les identités multiples du migrant. Au cours de l'expérience de la migration le Marocain est complètement plongée dans une autre culture, une autre langue. Il essaye de rester lié à son identité, mais il y a forcément de la « contamination ». Ce qui donne la force au migrant, c'est toujours la présence d'une communauté dans laquelle il vit et à laquelle il délègue les décisions importantes. Bien qu'il existe des inégalités, des incohérences dans l'idéologie marocaine, l'événement de la mort dans le contexte migratoire est le moment où grâce à la solidarité de la communauté, tout le monde prend des mesures pour assurer le rapatriement, pour concilier le migrant avec sa terre, sa *tamurt* et son identité.

Comme nous avons dit, la civilisation contemporaine marocaine contient en elle des survivances culturelles pré-islamiques héritées de l'influence méditerranéenne et africaine, un rigoureux code religieux déterminé par

[72] H. Claudot-Hawad, *Le politique dans l'histoire touarègue,* Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, Aix en-Provence , 1993, pp. 16-17.

l'appartenance à la religion islamique, une religion populaire et des chevauchements d'éléments appartenant à la culture funéraire italienne.

Les « chevauchements» sont introduits par une nouvelle vision que les migrantes ont de la mort, une nouvelle conception de l'individualité et sont le résultat de l'interférence importée par le monde occidental comme bagage de l'expérience du migrant.

Après avoir analysé certains aspects de la mort et de l'identité, pour répondre aux questions liées à l'importance des rituels funéraires, nous nous demandons quelle est la relation entre le migrant, la mort et la performance rituelle dans le contexte migratoire et comment ces relations sont expérimentées et perçues. Cette analyse fera l'objet d'étude des chapitres suivants.

Chapitre III

RAPPORT ENTRE MIGRANTS ET MORT : DESCRIPTION SOCIALE ET ANTHROPOLOGIQUE

Au Maroc, il y a en place des transformations profondes. Les tensions et les changements qui investissent la société en raison de la transition démocratique, surtout après les événements du printemps arabe en 2011, sont perceptibles: la consolidation des droits démocratiques, la justice sociale et l'égalité des sexes. L'ouverture généralisée de la société marocaine n'a pas, cependant, limité la tension constante entre les particularités culturelles et leur normalisation, entre la mondialisation et le localisme, entre tradition et modernité. Ces oppositions ou dichotomies affectent les valeurs, les modes de vie, les pratiques rituelles et ont un impact profond sur le recadrage de la notion de mort pour les migrants, qui doivent, en plus d'internaliser les changements qui ont lieu dans le contexte d'origine, s'adapter à un nouveau contexte social et culturel.

Dans ce chapitre, nous allons apporter quelques outils méthodologiques qui permettront de construire l'objet de la recherche, en commençant par la question centrale : l'analyse de l'impact que les rituels peuvent avoir sur la logique qui régit les relations entre les migrants et la mort au Maroc, ce qui soulève la question suivante:

D'une manière générale, comment nous pouvons analyser la nature spécifique de la relation entre les migrants et la mort ? Quel est le concept susceptible de rendre compte de ce rapport dans la société actuelle (du point de vue anthropologique)?

Nous commençons par définir le concept de la mort.

1. LA MORT

La mort est un thème universel qui est au centre de la vie sociale de chaque communauté et de chaque individu. Les hommes ont inventé des pratiques pour souligner l'événement, pour apprivoiser la mort à travers le sacré et la pensée

religieuse, en essayant de trouver des réponses à leurs questions et d'inventer une vision d'un devenir *post-mortem*.[73]

La mort est un passage du connu à l'inconnu, elle est l'acte fondateur de la sociabilité. Si à l'apparence elle est destruction, du point de vue « social » elle a un pouvoir de renouvellement, d'adaptation et de reproduction du groupe. La mort favorise des comportements de masse ou individuels strictement codés selon le cas, les lieux et les circonstances.

L'homme est frappé par la mort comme une catastrophe fatale qui crée en lui angoisse, faite d'affliction et d'horreur, mais en s'accrochant à un idéal religieux, sa peine est limitée par l'idée de l'existence d'une vie au-delà de la mort.[74]

Au Maroc, la mort, ainsi que la vie est réglementée par la *Chari'a*. La compréhension islamique de la mort est déterminée par le Coran et l'interprétation pratique du Coran dans les *hadiths*. En Maroc tous les croyants sont sunnites de rite malikite.[75]

2. L'ANALYSE DES RAPPORTS ENTRE MIGRANTS ET MORT

À cette étape de la recherche nous avons fait référence à un certain nombre de textes d'anthropologie et de sociologie française. Bien qu'ils ne visent pas spécifiquement le concept de la mort dans la diaspora marocaine, ils ont été utiles pour comprendre l'attitude des maghrébines face à la mort et pour mettre l'accent sur les similitudes et les différences par rapport aux autres communautés musulmanes d'Europe.[76] Nous commençons par dire que tous les migrants espèrent de retourner

---

[73] E. Anati, *La religion des origines*, Paris, Bayard, 1999, p. 22.
[74] L. V. Thomas, *op. cit*., 1976, p. 89.
[75] Les fondateurs des quatre écoles sunnites sont les suivants : Abū Ḥanīfa (699-767); Mālik ibn Anas al-Asbahi (713-95); Muḥammad ibn Idrīs al-Šāfi'ī)767-820); Aḥmad ibn Ḥanbal (780-855). M. Ruthven, *Islām*, Einaudi, Torino, 1999, p. 78.
[76] A. Chaouite, « Mourir en immigration », in *Prévenir*, n. 38 (Mourir en société), 2000, p. 197-201 ; Y. Chaïb, « Le rapatriement de la dépouille mortelle chez les immigrés maghrébins en France : Avec les morts », *in L'Autre (Grenoble)*, 2006, vol. 7, n° 3, p.399-411 ; *L'émigré et la mort. La mort musulmane en France*, Aix - en - Provence, Edisud, 2000 ; « La mort des immigrés », in *Informations sociales*, n°89, 2001, pp. 130 - 143 ; A. Petit, « Des funérailles de l'entre-deux Rituels funéraires des migrants Manjak en France », in *Archives de sciences sociales des religions*, 2005, pp. 131-132 ; A. Aggoun, « Les carrés musulmans en France : espaces religieux, espaces d'intégration », in *La mort musulmane en contexte d'immigration et l'Islam minoritaire. Enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociations*, Presses de l'Université de Laval, Québec, 2012 ; « Vieillissement et immigration : le cas des femmes kabyles en France », in *Retraite et Société*, La Documentation Française / CNAV, Octobre, 37, 2002 ; « Immigration, grands parents algériens et mémoire : entre la transmission et l'oubli », in *L'Homme et la Société*, CNRS/URMIS, 147-148, 2003 ;

un jour chez eux, mais seulement une partie d'entre eux peut réaliser ce rêve, d'autres se contentent de revenir mort, grâce au soutien de la communauté recrée en contexte migratoire. Dans le contexte migratoire, le marocain n'a pas peur de la mort, mais il a peur de mourir sans la présence de personnes qui peuvent attester son identité et sa foi religieuse, sans la présence d'experts en religion qui savent comment traiter rituellement son propre corps. Le migrant espère de mourir au Maroc, au cours de retour sporadique à la maison, ou dans la vieillesse quand, terminé le projet migratoire, il sera de retour pour passer la vieillesse et la mort chez lui. Dans le cas où la mort se produirait dans la « terre étrangère », le seul encouragement pour assurer le salut de son âme est l'enterrement au Maroc.

Gilbert Duran, à cet égard, dit que :

> « La vie n'est rien d'autre que le *détachement* des entrailles de la terre, la mort se réduit à un retour chez soi… le désir si fréquent d'être enterré dans le sol de la patrie n'est qu'une forme profane de l'autochtonisme mystique, du besoin de rentrer dans sa propre maison. »[77]

En France, parmi les premiers à s'intéresser de la relation entre le migrant et la mort, il y a Yassine Chaib, élève de Sayad, qui publie en 2002 sa thèse de doctorat *L'émigré et la mort*, dans la quelle il propose une réflexion très précise sur la dynamique de la mort maghrébine dans un pays étranger, sur les pratiques de transport transnationales de vestiges de la France vers la Tunisie et « l'industrie du cadavre » qui en résulte. L'auteur considère la question de la mort comme un indice d'évaluation du degré de cohésion des communautés d'immigrants et comme une obligation sociale et morale :

> « La mort est en effet une épreuve de vérité pour le groupe car comme le soulignent les anthropologues, aucun groupe ne se désintéresse de ses morts ou ne les abandonne.» [78]

C. Attias-Donfut, F.-C. Wolff, « Le lieu d'enterrement des personnes nées hors de France », in *Population*, n. 60, 2005, pp. 813-836.

[77] G. Duran, *Les structures anthropologique de l'imaginaire, introduction à l'archetypologie générale*, Bordas, Paris, 1984, p. 269.

[78] Y. Chaïb, *op. cit.*, 2000, p. 22.

> « C'est la loi même de quelque volonté collective qui s'impose à la volonté individuelle. » [79]

A travers le rapatriement, par conséquent, le migrant se réconcilie avec lui-même et la présence de la communauté lui donne la certitude que cet acte sera accompli ; il est un acte coutumier, un acte de foi, mais plus que de foi religieuse, il s'agit plutôt de fidélité au territoire d'origine.

En 2002, Agathe Petit[80] réalisa une étude sur les comportements des migrants d'Afrique de l'Ouest, qui rapatrient leurs morts grâce aux associations appelées *caisses des morts*, dont l'activité principale est d'assurer financièrement le retour *post-mortem* dans le pays d'origine. De nombreuses communautés d'immigrants favorisent ce type d'associations, comme nous avons observé également au Maroc, à Khouribga. Dans ce territoire, il est désormais habituel, pour les associations, d'annoncer la mort d'un compatriote dans un pays étranger à travers l'utilisation d'une « tente de voyager ». Au départ, la tente a été utilisée pour le manque d'espace dans la petite maison qui n'est pas adapte pour accueillir les gens qui viennent visiter les personnes en deuil. La tente, après, est devenue un nouveau symbole de deuil, utile pour encourager toute la communauté à participer financièrement à l'organisation du rapatriement et des funérailles. Il y a, désormais, des canaux de communication ouverts entre Khouribga et les petites associations en Campanie, elles fonctionnent tous ensemble pour réaliser le « projet » du « retour à la maison ».

En 2003 Atmane Aggoun, de l'Université de Picardie, dans les actes d'une conférence dédiée aux petites entreprises étrangers, publie l'article La *mort ou immigrée l'âge mûr de l'immigration*, où il révèle la dynamique liée à l'« économie des funérailles » et les contradictions qui surgissent entre l'éthique et le profit. Le transport de la dépouille est une pratique répandue et partagée dans toute la Méditerranée, mais contraire aux décrets de l'Islam, selon lequel, le défunt n'appartient pas à la société des vivants, mais à Dieu, par conséquent, il doit retourner chez lui le plus tôt possible.

---

[79] *Idem*, p. 24.
[80] A. Petit , « Des funérailles de l'entre-deux Rituels funéraires des migrants Manjak en France », in *Archives de sciences sociales des religions*, 2005, pp. 131-132.

La mort à l'étranger affecte plusieurs dimensions, pose devant à des choix définitifs et remet en question l'ensemble de la communauté. Quelles que soient les attitudes individuelles et collectives, tous les migrants et leurs communautés, s'interrogent sur le sort des morts et essayent de parvenir à un compromis entre la difficulté du rapatriement et la nécessité de maintenir certaines dispositions des rituels. Les rituels sont des actes stéréotypés qui appartiennent au répertoire socioculturel, chaque communauté a sa propre perception du rituel. En cas de décès, la participation de l'ensemble de la communauté musulmane est essentielle, parce que souvent l'individu ou la single communauté est en collision avec le doute de ne pas être capable d'accomplir le rituel dans sa canonicité.

En effet, dans les communautés marocaines en Italie, la sacralité des lieux est absente, il y a plus de flexibilité dans l'exécution du rite,[81] sauf pour deux des quatre rites obligatoires : laver le corps et l'envelopper dans le linceul. La seule façon de surmonter cet échec est d'assurer le rapatriement du corps *post-mortem*, une pratique courante entre l'Europe et le Maghreb.

L'importance accordée à l'endroit de l'inhumation a une signification symbolique, imaginaire et onirique.

Le choix du lieu de sépulture dépend plus d'un fort sens social que d'une question religieuse ou dogmatique. Il s'agit d'un geste symbolique qui signifie devenir de nouveaux membres de la communauté et de la famille. Être rapatriés après la mort signifie, pour les marocains, se rejoindre symboliquement et éternellement à leur terre, leur terre mère, il est un moyen de redevenir membres effectifs de leur famille d'origine et assurer la survie de la famille. La mort, comme indique Déchaux,[82] est considérée un événement susceptible de menacer la filiation et l'arrêt de la patrilinéarité, si enterré dans une terre étrangère. Enfin, Abdellatif Chaouite[83] note que l'expression « rapatrier un corps » fait référence à une territorialité d'appartenance, à des liens symboliques qui lient l'individu à son pays. «

---

[81] R. Grimes, « Ritual and Performance », in G. Laderman and L. León (Eds.), *Religion and American Cultures : An Encyclopaedia of Traditions, Diversity, and Popular Expressions*, ABC Clio, Santa Barbara, n. 2, 2003, pp. 515-528.

[81] R. Grimes, *Marrying & Burying : Rites of Passage in a Man's Life*, Westview Press, Boulder, 1995, p. 27.

[82] J.-H. Déchaux, *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, PUF, Paris, 1997, p. 72.

[83] A. Chaouite, « Mourir en immigration », in *Prévenir*, n. 38 (Mourir en société), 2000, p. 197-201.

Rapatrier » évoque aussi un sens de « réparation », « renaissance » et « réconciliation ».

Les différents ouvrages cités sont concentrés sur les Nord-Africains en France, mais d'autres chercheurs ont mis en évidence que, le rapatriement n'est pas toujours le seul choix viable pour d'autres communautés musulmanes dispersées dans toute l'Europe.

En divisant les migrants en deux « blocs », les musulmans du Maghreb et d'autres musulmans, il est clair qu'il y a une différenciation substantielle qui produit deux attitudes différentes.

Alors que les musulmans d'Afrique du Nord continuent de choisir le rapatriement, les autres musulmans, principalement venus en Europe après les processus de décolonisation, comme les musulmans de la République du Suriname et les Bengalis, préfèrent plutôt l'inhumation dans le pays d'accueil. Cela pourrait se produire soit par processus de naturalisation, soit pour les énormes distances qui séparent le pays où les migrants vivent, des pays d'origine. Les distances, en quelque sorte, interrompent les liens. Il est important de souligner que ce phénomène n'investit pas les migrants de première génération.[84]

a. LA MORT «DENIEE/APPRIVOISEE»

Le rôle de la communauté est thérapeutique, car après la mort intensifie les liens de solidarité. Il est également important d'avoir familiarité avec la mort,

[84] G. Jonker, « The knife's edge : Muslim burial in the diaspora », in *Mortality,* v. 1, n. 1, 1996, pp. 27-43 ; - « Death, gender and memory-Remembering loss and burial as a migrant », in *Death, gender and ethnicity*, Routledge, London, 2002, pp. 187-201 ; - « De groei van moslim percelen op openbare begraafplaatsen in Europa », Paper presented at the meeting on Islamic cemeteries in Ghent en East Flanders, Ghent, 2004, pp. 39-72 ; K. Gardner, « Death, burial and bereavement amongst Bengali Muslim in Tower Hamlets, East London », in *Journal of Ethnic Migration Studies*, vol. 24, n. 3, 1998, pp. 507-521 ; C. Venhorst, E. Venbrux, Th. Quartier, « Re-imagining Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands. Ritual Transfer and Ritual Fantasy », in *Jaarboek voor liturgieonderzoek/Yearbook for Liturgical and Ritual Studies,* n. 27, 2011, pp. 169-187 ; C. Venhorst, « Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands : Explorations of a Common Praxis for Professionals », in *Omega-Journal of Death and Dying*, n. 65 (1), 2012, pp. 1-10 ; C. Venhorst, T. Quartier, P. Nissen, E. Venbrux, « Islamic ritual experts in a migration context. Motivation and authority in the ritual cleansing of the deceased », in *Mortality*, n. 18 (3), 2013, pp. 235-250 ; C. a. Venhorst, *op. cit.*, LIT Verlag, Münster, 2013.

puisqu'elle instruit sur la façon de se comporter et est une partie importante de la mémoire de base.[85]

La mort simultanée est moins systématisée : les changements sociaux provoquent un individualisme croissant et l'homme meurt dans la solitude.

Les sociétés occidentales en refusant la douleur abandonnent leurs rituels collectifs en les remplaçant par l'imagination individuelle et la privatisation de la douleur, la mort est ainsi « apprivoisée et déniée ».[86]

Au Maroc, plutôt, la société vit la mort collectivement comme un moment de sociabilité et de solidarité. Toute la communauté travaille pour aider les personnes en deuil, pour surmonter les traumatismes de la mort, pour reconstruire le vide social. La mort n'est pas déniée, mais réelle et palpable. Différemment des « sociétés traditionnelles », les « sociétés occidentales » (identifiés par l'auteur avec les sociétés industrialisées) connaissent une période de grands changements dans les relations avec la mort. Ariés dit que la « mort apprivoisée » des anciens, le genre de mort considérée événement naturel, à été substituée par une mort « déniée » une mort sauvage, terrifiant. Bien qu'il soit difficile de partager pleinement son idée, en fait, c'est impossible de penser que la mort été vécue avec sérénité : dans le passé, sans doute, il était plus facile de l'apprivoiser, grâce à l'effort communautaire pour la surmonter. La mort contemporaine est moins systématisée, les changements sociaux sont à l'origine d'un individualisme croissant qui conduit l'homme à vivre la mort avec une extrême solitude. Dans les zones où il est de plus en plus clair « l'effondrement de la collectivisation des phénomènes sociaux »,[87] la mort est supprimée. L'individualisation conduit l'homme à vivre la mort seule, sans l'aide d'une communauté. À cause de l'absence de la familiarisation avec la mort, l'homme considère le décès un événement absurde et inattendu. La perte de l'intimité de l'événement, causé par l'interférence des entreprises funéraires, par exemple, ne lui

---

[85] C. Canta, « Ricostruire la società. Teoria del mutamento sociale », in *Karl Mannheim*, Franco Angeli, Milano, 2006, pp. 28-31.

[86] L. V. Thomas, *La mort*, PUF, Paris, [1998], 2003, pp. 102-106 ; *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985, pp. 51-112 ; « Problèmes actuels de la mort en Occident », in *Prétentaine*, Université de Montpellier n. 3, 1994, pp. 95-107 ; « Louis-Vincent Thomas ou l'Occident revisité », in *Frontières*, vol. 11, n. 1, 1998, pp. 15-20 ; Z. Bauman, *Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, Il Mulino, Bologna, 1995, p. 64 ; U. Hannerz, *La complessità culturale, L'organizzazione sociale del significato*, Il Mulino, Bologna, 1998, pp. 149-152.

[87] C. Canta, « Ricostruire la società. Teoria del mutamento sociale », in *Karl Mannheim*, Franco Angeli, Milano, 2006, p. 58.

permet pas de percevoir la mort comme une étape naturelle et inévitable de la vie.[88] L'homme envisage en solitude l'événement, il reste dépourvu des stratégies mises en œuvre par la communauté. Pour faire face au doleur, par conséquent, il est incertain, troublé, terrifié parce qu'il n'a pas les outils collectifs pour interpréter et gérer le phénomène ; d'ici la tendance à nier, rejeter l'idée de finitude. Pour Ariés, les sociétés contemporaines sont maintenant soumises à des processus de « individualisation » et « de familiarisation » du concept de la mort :

> « La mort est maintenant si effacée de nos mœurs que nous avons peine à l'imaginer et à la comprendre. L'attitude ancienne où la mort est à la fois proche, familière et diminuée, insensibilisée, s'oppose trop à la nôtre où elle fait si grand-peur que nous n'osons plus dire son nom. C'est pourquoi, quand nous appelons cette mort familière la mort apprivoisée, nous n'entendons pas par là qu'elle était autrefois sauvage et qu'elle a ensuite été domestiquée. Nous voulons dire au contraire qu'elle est aujourd'hui devenue sauvage alors qu'elle ne l'était pas auparavant. La mort la plus ancienne était apprivoisée. » [89]

Une vie individualisée génère une mort de la même nature.

b. LE « MAUVAIS » MORT

Une autre variable pour analyser le concept de la mort dans un pays étranger, en plus de la notion de « mort apprivoisée et déniée » de la société « occidentale » est la façon dont les communautés cherchent à remédier à la « mauvaise mort ».

La « bonne » mort pour les migrants est une méthode pour rétablir l'ordre dans la vie sociale et pour affirmer l'ordre après la disparition de l'un de ses membres.[90] Les migrants et la communauté créé dans le contexte migratoire doivent donner un sens aux pratiques et aux rites, ils devraient leur donner un sens et reformuler les règles de la « bonne » mort, en tenant en compte soit de la société d'origine soit de la société d'accueil.

---

[88] L. V. Thomas, *op. cit.*, 1976, pp. 12-24.
[89] P. Ariès, *op. cit.,* 1985, p. 36.
[90] J.-H. Déchaux, *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, PUF, Paris, 1997, p. 33.

Dans le contexte de la migration, souvent la mort se produit soudainement, de façon brutale et inattendue, surtout si on tient en compte l'âge moyen des migrants marocains en Italie.

Il s'agit en fait d'une mort non-préparée, une mort sans intimité et souvent les coreligionnaires ne peuvent pas suivre les mourants dans les derniers moments de leur vie (quand, en cas d'empêchement, il devrait être aidé par quelqu'un pour réciter la profession de foi).

Les immigrants qui meurent d'une mort naturelle, sont une infime minorité par rapport à ceux qui meurent de mort accidentelle ou violente, juste pour indiquer la précarité de l'existence en Italie : le travail incertain et sous-payés, des taudis insalubres et aucune protection sur le lieu de travail.[91]

La mort violente et consciente est aussi celui que les immigrants illégaux défient chaque jour, juste pour arriver en Italie : la peur, le danger, la possibilité de la mort sont surmontés par un besoin urgent d'améliorer leur niveau de vie.[92]

La mort peut aussi être induite, à savoir, l'utilisation immodérée d'alcool et de drogues provoque une proportion importante de décès, en dépit de la prise de conscience du danger de ces substances, elles semblent être nécessaire pour oublier la laideur de l'exil, la solitude, l'indifférence. La vraie vie est, alors, redouté presque autant que la mort.[93]

Tel que discuté, il existe différents types de décès : physiques, médicales, naturelles, accidentelles, violent, suicidaire.

Pour Thomas :

> « La bonne mort reste celle qui s'accomplit selon les normes prévues par la tradition : condition de lieu (…), de temps (…), de manière (…). »[94]

---

[91] A. Persichetti, A. Persichetti, *Tra Marocco e Italia. Solidarietà agnatica e emigrazione*, CISU, Roma, 2003 ; pp. 97-102 ; ISTAT 2008-2009-2010 ; A. Godin, *La mort a-t-elle changé*, Le Lombard, Bruxelles, 1971, p. 87.

[92] A. Sayad, *L'Immigration ou les Paradoxes de l'Altérité*, Gallimard, Paris/Bruxelles, 1990 ; *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina, Milano, 2002, pp. 20-26.

[93] J. P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard, Paris, 1989, p. 48 ; Y. Chaïb, *op. cit.*, 2000, p. 7 ; J. Vallin, *La démographie*, La Découverte, Paris, 1991, p. 78 ; L. V. Thomas, *op. cit.,* 1976, p. 192 ; P. Bourdieu , *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris, 1980, p. 350.

[94] L. V. Thomas, *op. cit.,* 1976, p. 192.

Le marocain devrait mourir dans son village, dans son pays, et surtout dans sa maison, il devrait être un aîné et père de nombreux descendants, sa mort devrait se produire par des causes naturelles. La mauvaise mort se produit quand il n'y a pas les trois conditions de lieu, temps, manière. Par conséquent, la mauvaise mort se produit si le décès arrive loin de la maison et l'événement le plus désastreux est de mourir à l'étranger, dans un pays non-musulman.[95]

Les migrants, analysés lors de notre recherche, qui meurent en Italie ne violent pas seulement la condition de « lieu », mais aussi celle de « temps ». En fait, ils sont soumis, dans la plupart des cas, à mourir jeune (ils sont la main-d'œuvre qui se déplace entre les deux rives de la Méditerranée). La condition de « manière » est aussi violée, quand on meurt de mort violente, à cause de l'« insécurité » dans le milieu de travail. À ce stade, cependant, la communauté reconstruite dans le pays étranger devient important, pour laquelle la mort est « la preuve de la vérité » pour la communauté immigrée.[96] Cette communauté ne pourra jamais ignorer ou abandonner les restes de l'un de ses compatriotes. C'est la présence de cet entourage qui rassure grandement l'individu parce qu'il assurera le rapatriement du corps. Gilbert Duran, à cet égard, déclare que :

> « La vie n'est rien d'autre que le *détachement* des entrailles de la terre, la mort se réduit à un retour chez soi…le désir si fréquent d'être enterré dans le sol de la patrie n'est qu'une forme profane de l'autochtonisme mystique, du besoin de rentrer dans sa propre maison. »[97]

Rien n'est plus dangereux que la mauvaise mort et la situation devient particulièrement critique lorsque les circonstances empêchent de traiter rituellement le cadavre, comme dans la mort en mer, ou même la mort dans un pays étranger sans un entourage qui peut mettre en place tout le rituel. Dans ces cas, dans la pensée populaire, par rapport aux trois identités marocaines, les marocains pensent que le défunt vengera le « mauvais » traitement parce qu'il n'a pas été honoré dignement : les communautés comptent souvent sur des procédures spéciales de réparation, dont

---

[95] K. Elaroussi, *Contribution à une étude sur la mort en Islam. Le cas d'une ville marocaine (El Jadida)*, thèse de l'Université de Paris V (lettre set sciences humaines), 1989, pp. 193-195 ; L. V. Thomas, *La mort*, PUF, Paris, 1988, p. 31.
[96] R. Sebag-Lanoë, « De la douleur de mourir loin de sa terre natale, Hommes et Migrations, Voyages au bout de la vie », in *Colloque organisé par le CAMAF-OGMF*, n. 1140, 1990, 1991, pp.8-14.
[97] G. Duran, *op. cit.*, 1984, p. 269.

l'un est l'acte du rapatriement du corps pour rétablir l'ordre et pour gagner les faveurs de l'âme du défunt.

Enfin, la relation entre les immigrants et la mort semble être basée sur la peur de la solitude, sur la prise de conscience d'un possible mort violente et la peur d'être enterré selon les motifs d'une autre culture. Le départ est perçu comme un échec, mais le plus grand échec est de mourir dans un pays étranger, parce que le migrant n'a pas conclu le projet initial : il passe de la malvie à la malmort.[98]

c. LA « MORT RENAISSANCE »

La prise de conscience de la mort est un fait réel et la peur de la mort vient de la crainte de perdre l'individualité. L'homme, cependant, vit en dépit de l'expérience violente de la mort, en mettant en œuvre une série de stratégies qui fonctionnent à différents niveaux et qui permettent à l'homme de lui faire face. Une de ces stratégies est la « mort renaissance ». La « mort renaissance »[99] est considérée la forme originale par laquelle l'homme a pensé, et continue à penser, de surmonter la mort. La « mort-renaissance » est la base de la croyance en la réincarnation, elle est la manière dont à la mort suit une nouvelle vie, d'ici la pratique du sacrifice rituel accompli afin de régénérer la vie à travers la mort – « la mort féconde ».

À travers les rituels de la mort, considérés des actions symboliques, les hommes essaient d'apaiser les esprits pour assurer la survie du groupe et la fertilité des sols. La mort, par conséquent, a un grand pouvoir de régénération. L'homme, face à la mort, réagit d'abord avec des attitudes irrationnelles, alors remplacées par une prise de conscience, qui mène à l'acceptation. La prise de conscience de la mort est un fait réel et la peur de la mort vient de la crainte de perdre l'individualité. L'homme, cependant, vit en dépit de l'expérience violente de la mort, en mettant en œuvre une série de stratégies qui lui permet de faire face à l'événement.

Une de ces stratégies est la « mort renaissance ». Edgar Morin considère la « mort renaissance » comme forme originale par laquelle l'homme a pensé et continue à penser de surmonter la mort. La « mort-renaissance » est à la base de la croyance en la réincarnation, elle est la manière dont à la mort suit une nouvelle vie, la « mort

[98] Y. Chaïb, *op. cit.*, 2000, p. 140.
[99] E. Morin, *op. cit.*, 1980, p. 125.

féconde ». La mort apporte elle-même de la fécondité, elle a en soi une graine qui va germer, la même semence qui est introjectée dans les rites de passage théorisés par Arnold Van Gennep,[100] selon lesquelles, à chaque passage d'une étape de la vie à l'autre, il y a quelque chose qui meure et quelque chose qui naît : la mort du corps conduit à la naissance du double, de l'âme, de l'esprit. La « mort renaissance » explique pourquoi la vie est considérée comme un cycle qui doit terminer là où elle est commencée, dans l'utérus, à partir de laquelle l'homme est venu et où il devrait retourner pour renaître. Sur ces hypothèses, le « mythe du retour » peut exercer son charme sur les migrants : le lieu de naissance attire ceux qui vivent loin et quand le moment de la mort s'approche, l'appel devient de plus en plus intense.[101] Parmi les différents rites de passage, l'intercession de la figure de la mère ou d'une figure féminine est fondamentale dans les deux étapes les plus importantes de la vie d'un individu : la naissance, qui marque l'entrée du nouvel individu dans le groupe et la mort, qui marque l'abandon de ce monde et l'intégration dans l'au-delà. L'individu, qui tout au long de la vie est lié à la lignée paternelle, au moment de l'inhumation finale, il souhaite rejoindre la mère.[102] Une façon d'atteindre l'harmonie est d'être enterré là où, à la naissance, a été enterré le placenta[103] comme pour émuler le retour à l'utérus.[104]

3. Du traumatisme de la mort et de l'importance du groupe

La condition du sujet migrant, autrement dit, de celui qui est loin de sa patrie, est une condition qui augmente le sentiment d'instabilité personnel. Le migrant nécessite de l'aide de la communauté, une communauté dont il a délégué la tâche de lui soutenir et de lui aider à rétablir l'équilibre quotidien, ce qui est essentiel pour la poursuite normale de la vie sociale.

---

[100] A. Van Gennep, *The Rites of Passage*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.

[101] « Sono davvero rari gli esseri umani che, come gli uccelli migratori, non provino ad un certo punto un irresistibile impulso a ritornare, altrettanto forte di quello che li spinse a partire… Il richiamo misterioso della morte è insomma anche richiamo misterioso della terra in cui si è nati : *hic natus, hic situs est.* » (E. Morin, *op. cit.,* 1980, p. 132.)

[102] F. Aubaile-Sallenave, « Les rituels de la naissance dans le monde musulman », *in* Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre, Altan Gokalp [sous la dir.], *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, CNRS, Paris, 1999, pp. 125-160.

[103] Ibidem.

[104] Altre metafore del grembo materno sono la casa e il villaggio, da qui l'orrore di morire in terra straniera.

Être loin de la patrie ne signifie pas être privé d'une communauté dans la terre étrangère, en effet, dans la plupart des cas, les migrants sont dirigés par la chaîne migratoire, à savoir, par les expériences des autres migrants qui sont passés avant eux. Cette chaîne renforce les chemins privilégiés parmi les nations, qui sont appelés réseaux.[105]

Ces réseaux sont des ponts imaginaires et réels entre les nations qui peuvent avoir une signification personnelle, historique, culturelle. La théorie du réseau permet également de redéfinir le processus migratoire, en allouant les décisions individuelles au sein des groupes sociaux, groupes qui influencent et régulent les comportements. Le conditionnement est nécessaire, à la fois, dans la vie quotidienne mais surtout dans des moments particuliers de l'expérience humaine qui « traumatisent » l'individu. [106]

Morin identifie dans le *traumatisme de la mort* [107] la série des émotions violentes qui bouleversent l'individu ; c'est le moment pendant lequel l'homme nécessite le soutien du groupe entier pour surmonter le désordre et la rupture définitive. Dans son analyse, il parle du rôle central de la mort dans la création de la vie sociale, indiquant l'existence d'une culture commune, comme une richesse collective. Le savoir, les connaissances, les normes et les règles à suivre, au cours de l'accomplissement des rites funéraires, renforcent le sens de la communauté.

Les individus ont besoin de mettre en œuvre les funérailles, car à travers eux, ils luttent contre la brutalité de la mort, et pourtant, ils cherchent à répondre à son non-sens.[108]

Selon la culture marocaine, on ne doit jamais mourir seul, mais en présence des parents, des voisins, des amis, d'autres musulmans ; tous ceux qui sont au courant de l'inévitable date limite, sont tenus à rendre hommage au défunt, surtout si il est une personne âgée, et la famille en deuil est soutenue émotionnellement et moralement. En Italie, il n'y a pas toujours ce soutien. Des nombreuses familles sont isolées, s'il y a d'autres membres de la famille en Italie, ils ne vivent pas toujours

---

[105] L. Zanfrini, *Sociologia delle migrazioni*, Laterza, Bari, 2007.
[106] *Ibidem*.
[107] E. Morin, *op. cit.*, 1971, p*p. 12-13.*
[108] L. Bussières, « Rites funèbres et sciences humaines : synthèse et hypothèses », in *Nouvelles perspectives en sciences sociales : revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles*, vol. 3, n. 1, 2007, pp. 61-139.

dans la même ville ou région, par conséquent, il n'y a pas un contact quotidien, donc les familles en deuil ne peuvent pas compter sur la solidarité communautaire. L'absence d'une famille élargie, qui cède la place à la famille nucléaire, engendre un fort sentiment de solitude. La force des migrants est constituée par la communauté recréée en contexte migratoire. Sans l'intervention de cet entourage communautaire, l'immigrant connaîtrait une mort anonyme ; sans la présence des coreligionnaires ils risqueraient de mourir sans personnes capables d'attester leur identité.

La solidarité du groupe rassure énormément l'immigré, parce qu'il sera le group à s'intéresser au corps et à décider de la destination finale du cercueil :

> « It is not…a matter of fate of the soul determining the treatment of the corpse, but rather of the nature of society and the state of the collective conscience determining both the treatment of the corpse and the supposed condition of the soul. »[109]

Chaque immigré sait que, vivant ou mort, suit le rêve du retour, à savoir, d'être enterré dans les lieux de l'Islam, dans le ventre de la terre où il est né.

L'élevé sens d'appartenance à une communauté, cependant, n'est pas toujours donné par une origine commune, mais à partir d'une condition commune de difficulté qui unit et crée la participation affective et sociale.

Les immigrés normalement se tournent vers la Banque populaire du Maroc - Banc Ac-Chaâbï-, ou du Banc Attijariwafa,[110] pour souscrire des polices à travers lesquelles, en cas de décès, sera garanti leur rapatriement *post-mortem*- Pas tous les migrants ont cette possibilité économique donc, en cas d'indigence, toute la communauté se mobilise avec une collecte.[111] La collecte permet de certifier

---

[109] M. Bloch, J. Perry, *Death and the re-generation of life*, Cambridge University press, Cambridge, 1982, p. 4.

[110] www.maec.gov.ma/en/default.html
http ://particuliers.attijariwafa.net/it/assurance/injad_senza_frontiere.html
http ://www.gbp.net/it/Pages/Home.aspx
Per poter stipulare un'assicurazione i migranti necessitano di un conto personale e devono versare una somma mensile di 30-35 Euro.

[111] www.maec.gov.ma/en/default.html
http ://particuliers.attijariwafa.net/it/assurance/injad_senza_frontiere.html
http ://www.gbp.net/it/Pages/Home.aspx
Per poter stipulare un'assicurazione i migranti necessitano di un conto personale e devono versare una somma mensile di 30-35 Euro.

l'appartenance au groupe, à la même histoire, à une même origine, et tous participent activement pour satisfaire le désir et assurer une sépulture définitive au Maroc.
Au Maroc, dans les centres où le taux d'émigration est suffisamment élevé, les habitants ont créé des associations et les fonds accumulés, par le circuit de charité et de solidarité sont utilisés pour acheter une « tente voyager », meublé. La tente est utilisée pour accueillir le cercueil de l'étranger ; si le défunt appartient à une famille défavorisée, en plus d'organiser les funérailles, ils fournissent la totalité des coûts.

Le Maroc est désormais investi par des profonds changements structurels et sociaux : le mode de vie (avec l'apparition de nouveaux besoins), le type de mobilisation qui facilite et accélère le mouvement (interne: rural / urbain, externe: migration), les chaînes de production sont variés (écoles, médias, réseaux). De nouvelles valeurs ont émergé et ont impacté sur la réalité sociale: la libéralisation et le dialogue avec les enfants dans l'éducation, l'autonomie des couples, la famille nucléaire et la participation des femmes à la vie politique.[112]

Nonobstant ce profond changement social, économique, culturelle, son substrat continue d'être fondé sur la morale, sur les valeurs de solidarité et de partage, sur une pression sociale plus intense, sur une symbiose avec les autres membres du groupe, à travers lequel on détruit la présence traumatique de la mort. Il est donc difficile d'adapter et de changer leur vision de l'événement.

4. FEMMES ET TRANSMISSION DE LA «CONNAISSANCE» DE LA MORT

Une question à poser à ce stade est que genre d'interaction existe entre le contexte d'origine et celui de destination ? Comment l'environnement d'origine influence la façon de penser la mort ?

En Italie, les marocains n'ont une relation directe avec la mort, ils apprennent des nouvelles sur la façon de se comporter, dans la survenue d'un décès, par les journaux, la télévision, internet. Les médias, cependant, ne communiquent seulement des informations, ils légitiment aussi l'expérience personnelle qui devient narrative populaire. [113]

---

[112] R. Bourqia, « Valeurs et changement social au Maroc », in *Quaderns de la Mediterrània,* n. 13, 2010, pp. 105-115.
[113] S. Lawler, « Narrative in Social Research », in T. May (Ed.), *Qualitative Research in Action*, Sage, London, 2002, p. 248.

À la narrative populaire, il s'ajoute l'utilisation de la mémoire, celle dérivée de la famille et de la culture d'origine. La mémoire collective agit comme une colle qui lie le présent avec le passé, les vivants avec la société, les morts avec les vivants.[114] La mémoire, pour assurer sa survie, doit être partagée, mais exige, en même temps, des outils capables de réactiver des événements spéciaux dans le passé.[115]

Le contexte d'origine est considéré comme un monde idéal dans lequel les personnes savent comment agir, se comporter, parler, murmurer à la survenue d'un décès. Le contexte de la migration représente le monde réel dans lequel les migrants doivent re-imaginer et réinventer la perception de la fin : par conséquent, il y a une opposition entre le contexte d'origine glorifié et idéalisé, et le contexte de la vie quotidienne, difficile et tortueux. La connaissance de la culture d'origine est nécessaire pour assurer la cohésion du groupe. Cette connaissance a été acquise pendant l'enfance ou lors des retours au Maroc, et la transmission aux jeunes est la seule façon d'éviter l'oubli : la transmission devient une obligation et une préoccupation de groupe.

Dans un pays étranger l'homme est le protecteur, la femme est celle qui transmet le savoir. Protéger la culture ne signifie pas être toujours attentif aux détails et fidèle à la coutume, il est plus un discours normatif qui conduit à l'exclusion de la coutume et de l'habitude. En Italie, comme au Maroc, l'homme est le chef des rituels religieux et de l'inhumation, c'est lui qui organise le transport du corps au Maroc, qui a des relations avec les institutions et complète tous les documents.[116]

Comme dans le contexte méditerranéen, également les femmes marocaines ont la responsabilité d'organiser, de regarder, de commémorer, de cuisiner et de se prendre soin de la tombe mais en raison du taux élevé de rapatriement des corps des migrants marocains, cette partie des obligations des femmes disparaît.

Les femmes sont responsables de la transmission et de l'éducation, de la jeune génération, sur la manière d'agir en cas de décès cette partie des obligations des femmes disparaît, comme aussi la capacité de faire face à la douleur, en visitant régulièrement la tombe de leurs proches. L'absence d'un corps à pleurer limite

---

[114] A. Muxel, *Individu et mémoire familial*, Natan, Paris, 1996, pp 14-15.
[115] G. Jonker, *op. cit.*, 2002, pp. 187-201 ; pp.188-190.
[116] M. Halbwaches, *The collective memory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 28-35.

également la visite de parents et amis. En plus, un autre problème, qui limite leur présence, nécessaire pour aider les personnes en deuil et alléger leurs souffrances, est la petite taille des maisons dans le contexte migratoire. La seule solution, à ce problème, consiste à transférer l'ensemble du service funèbre, de l'intimité domestique aux centres communautaires islamiques. Ces centres offrent des possibilités importantes de réunion, pour ceux qui le souhaitent, pour rappeler collectivement le défunt. Pour exprimer la proximité et offrir consolation aux femmes en deuil, d'autres femmes se réunissent dans des centres communautaires, tandis que les hommes utilisent seulement les lieux de prière : ici, en plus de la convivialité et la nécessité morale d'être ensemble, ils prient pour l'âme du défunt. La structure religieuse devient ainsi le substitut de l'intimité domestique, elle est le nouveau lieu de la mort. Cela peut être considéré comme une évolution, ou plutôt, une adaptation à la condition d'immigrant. Le choix du retour du corps pourrait créer un certain nombre de problèmes pour les générations futures, en effet, l'absence de pratique pourrait limiter leur capacité du savoir-faire, le savoir agir.

Les marocains doivent activer la mémoire, affirmer les valeurs, mais pour s'appuyer à la tradition, ils doivent être rapatriés et doivent nécessairement faire leur dernier voyage qui englobe : le voyage de l'âme vers Dieu, l'impur vers la pureté, jusqu'à ce dernier voyage de l'Italie vers la terre mère.

D'une manière générale, la spécificité de la relation entre les migrants et la mort dans la société actuelle peut être comprise en analysant le sens que la mémoire, le passé et la famille ont pour la communauté marocaine, mais aussi en mettant en évidence l'incapacité des marocains à accepter la mort déniée, leur désir de remédier à la mal mort, leur besoin de recréer le groupe pour surmonter le traumatisme de la mort : la communauté re-créé dans le contexte migratoire travaille sans relâche pour assurer le rapatriement *post-mortem*.

La mémoire, le passé et la famille affecte grandement la vie des migrants et la vision de la mort suit les tendances de la réalité marocaine.

La vie communautaire, dans le contexte de la migration, provoque des graves restrictions à toutes les coutumes et les traditions associées aux pratiques

traditionnelles. Le rite funèbre est régi par la norme et non plus par la coutume. Les femmes marocaines, qui généralement accomplissent les rites funéraires en tant que détenteurs de la connaissance et de la transmission de la culture mortuaire, perdent leur position centrale en Italie. Les femmes n'ont pas la possibilité d'organiser, de regarder, de commémorer, de cuisiner et de se prendre soin de la tombe, à la fois pour le manque d'espace et pour l'absence du corps.

La transmission de l'identité devient ainsi un processus de métissage dans lequel opère une négociation entre les souvenirs, le passé et la création d'une nouvelle réalité.

CHAPITRE IV

RITUELS ET RAPPORTS ENTRE MIGRANTS ET MORT

Après avoir examiné la relation entre les migrants et la mort que comprend l'activation des canaux de solidarité pour remédier à la « mort déniée » et à la « mauvaise mort » causée par la mort dans la « terre étrangère », dans ce chapitre, nous voulons analyser la façon dont les marocains mettent en « acte » les rites funéraires dans le contexte de la migration.

Cette question soulève les questions suivantes :

Comment les rituels sont situés dans la logique des relations entre les migrants et la mort ? De quelle manière sont intériorisés ? Ils pourraient encourager des changements ? Si oui, quelle est la nature de ces changements ?

1. L'ANALYSE ANTHROPOLOGIQUE DU RITE

Pour théoriser la dynamique rituelle, nous utilisons la terminologie de Ronald Grime : le terme rite signifie une commémoration d'actions, dans un temps et lieu spécifiques, qui diffèrent de leur sens ordinaire. Ces actions sont largement reconnues par les membres appartenant à une culture donnée, inséré dans un système, ou dans une tradition rituelle. Le rituel se réfère, à la notion de conteneur dans lequel le rituel est un élément spécifique, il est un complexe de comportements prescrits ; la ritualité sert à établir le déroulement exact du rite, même si, bien souvent on ritualise une activité qui n'est pas considérée culturellement comme un rite, mais qui est interprété comme étant potentiellement rituel. [117]

Pour Jean Cazeneuve, le rite peut être identifié avec une terminaison, qui a des significations différentes selon le contexte dans lequel il est utilisé. Il peut être considéré comme un comportement émotionnel motivé ou associé à des comportements stéréotypés, il n'est pas associé à une nécessité ou à la rationalité.[118] En règle générale, les hommes utilisent les rituels pour prouver leur identité et la

[117] R. Grimes, *Ritual Criticism : Case Studies in its Practice, Essays on its Theory*, University of South Carolina Press, Columbia, 1990, pp. 7-17.
[118] J. Cazeneuve, *La sociologia del Rito*, Il Saggiatore, Milano, 1974.

place à laquelle appartiennent, les rites représentent des actions performatives, des actions qui déterminent les changements ontologiques. [119]

Pour Balandier le rite a sa propre logique, sa propre organisation et fonction.

Les rites, cependant, obéissent à des conditions spécifiques (lieu/temps), ils ne sont seulement des « opérateurs symboliques » mais aussi une « mémoire au sens informatique du mot ». Le rite est aussi un élément qui rétablit l'ordre et la reconstruction de la cohésion face à une situation à l'origine négative.[120]

Le rite peut être considéré comme un ensemble codifié de conduite individuelle et collective qui est basé à la fois sur un support physique (verbal, gestuel, postural) à caractère répétitif et hautement symbolique, à la fois sur une adhésion mentale inconsciente, à un système de valeurs partagées.[121]

Il est également un ensemble d'actes officiels, expressifs et porteurs d'une dimension symbolique. Le rite se caractérise par une configuration d'espace-temps, par l'utilisation d'un ensemble d'objets, de systèmes de comportement, de langues spécifiques et de symboles emblématiques.

Un rite n'est pas créé, il nait et se développe progressivement par le consensus et la performance collective. Quand il atteint la maturité, dans la plupart des cas, il disparaît ou change.[122]

a. LE RITE FUNERAIRE

Les rites de la mort sont au cœur des croyances populaires. [123] Chaque société a une façon d'agir et de réagir, mais l'élément commun à toutes les sociétés est l'ambiguïté de la relation entre les vivants et les morts ; dans leur étude anthropologique sur les rituels funéraires, Metcalf et Huntington[124] disent que les rituels funéraires expriment plus sur la vie que sur la mort.

Le rite funéraire est utilisé pour comparer la mort avec des valeurs de bienfaisance de la vie, et contribue à la construction d'une mémoire partagée. Rendre

---

[119] D. Chidester, *Patterns of transcendence. Religion, death, and dying.* Belmont, Wadsworth, 2002, p. 25.
[120] G. Balandier *Le désordre : éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988, p. 30.
[121] M. Sagré, *Mythes, rites et symbole dans la société contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 1977, p. 11.
[122] M. Hanus, « Paroles, pratiques, rites et rituels », in *Études sur la mort*, n. 114, *Rites et rituels*, L'Esprit du Temps, 1998, pp. 14-15.
[123] A. Godin, *La mort a-t-elle changé*, Le Lombard, Bruxelles, 1971, pp. 30-31.
[124] P. Metcalf, R. Huntington, *Celebrations of death : The anthropology of mortuary ritual*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

hommage au défunt, à travers le rite, sert à intensifier le lien entre les vivants, mais aussi à créer des éléments à travers lesquels il est possible d'établir des relations futures, en utilisant l'invocation : monuments, cimetières, objets. Tous les rites retournent aux morts leur existence réelle, à savoir, leur efficacité en tant qu'acteurs sociaux.[125]

Les rites funéraires se distinguent des actions ordinaires, ils ont leur propre valeur symbolique. Il est difficile d'expliquer et de comprendre la signification du rite, car il va au-delà de la rationalité pragmatique. Les rites sont sensiblement inefficaces et sont associés à des actes efficaces. Les hommes comptent sur des programmes rituels pour agir sur les réalités qui vont au-delà de la structure de l'expérience humaine : les dieux, les âmes des morts, les pouvoirs magiques.[126]

b. LE RITE FUNERAIRE EN ISLAM

La religion conduit l'homme à ne pas considérer la mort comme le but ultime. La pratique rituelle est clairement prescrite par le *fiqh* - jurisprudence islamique.[127]

Le défunt a une route à prendre, un voyage qui le conduira d'un espace charnel, à une dimension spirituelle, demeurant pour un temps de latence entre la mort et la résurrection, d'où l'importance des rituels essentiels pour guider adéquatement les mourants. La mort d'une personne indique la finitude de la vie, c'est la raison pour laquelle il est nécessaire d'organiser les funérailles pour saluer dignement la personne morte.

Il y a trois moments différents : l'agonie, à savoir le moment de la transition entre le monde vivant et l'au-delà ; la mort, qui plonge l'homme dans un état transitoire ; la résurrection, processus par lequel l'homme trouve sa nouvelle dimension, un nouvel espace, un nouveau monde. Il est autour à ces trois moments que les hommes organisent le rite : temps de préparation et d'accompagnement, temps de transition, temps de la renaissance, quand l'âme retourne à son Dieu.

---

[125] P. Lardellier, *Théorie du lien rituel, Anthropologie et Communication*, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 21.

[126] L. Bussières, « Rites funèbres et sciences humaines: synthèse et hypothèses », in *Nouvelles perspectives en sciences sociales : revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles*, vol. 3, n. 1, 2007, pp 61-139.

[127] Le *fiqh* est un ensemble codifié de règles; il est l'entendement humain de la *Chari'a.* Il est parfois traduit par le terme : jurisprudence islamique (F. E. Vogel, *Islamic Law and the Legal System of Saudí: Studies of Saudi Arabia*, Brill, Leiden, 2000, pp. 4–5.)

Ces trois temps font écho à la division tripartite des « rites de passage » défini par Van Gennep : dans l'Islam la phase de séparation coïncide avec la mort, la phase de marge avec les funérailles et la phase d'intégration avec le deuil.

Le rite de séparation est nécessaire pour aider les morts à trouver une nouvelle place dans la communauté des morts. Les vivants peuvent accompagner le mort seulement en partie, parce qu'ils ne sont pas admis dans l'au-delà.

L'accompagnement se termine dans le lieu physique de la sépulture, la sépulture est le lieu de la mémoire qui témoigne l'existence du défunt.[128]

La mort marque l'entrée dans la période de la marge. La marge, pour le défunt, est un temps flou entre la mort et la résurrection, pour les personnes en deuil, est un temps fixé par la période du deuil social. Enfin, le défunt trouve sa « taille » et il est réinséré dans une nouvelle vie, tandis que les personnes en deuil, une fois la période de disqualification terminé, trouvent une nouvelle place au sein de la société :

> « La préparation de la mort, l'accompagnement du mourant, les moments de la morts, les funérailles sont marqués par de nombreux rites de séparation (rites préliminaires de Van Gennep). Alors la mort et ses endeuillés entrent dans la marge ; ils ont besoin des rites liminaires. Pour le défunt, ils vont régler le devenir de sa dépouille, de son cadavre à la fois chéri et redouté ».[129]

En ce qui concerne les rites de réintégration, il y a seulement quelques vagues références dans le Coran, concernant le concept de *barzakn* - le domaine intermédiaire -dans ce domaine, le défunt passe une période d'existence entre la mort et la *Ma'ad*, à savoir la résurrection. Cependant, la tradition religieuse ne propose pas, pour ceux qui sont dans l'état intermédiaire, des rituels pour les aider dans la transition vers la phase finale, en fait, tout le contraire, toute « ingérence » est considérée une action qui s'oppose à la décision finale de Dieu.[130]

Dans la tradition islamique, celui qui assiste la personne mourante doit garantir que ses derniers mots soient son dernier témoignage de la foi.

---

[128] L. Bussières, *op. cit.,* 2007, p. 85.
[129] M. Hanus, « Paroles, pratiques, rites et rituels », in *Études sur la mort*, n. 114, 198, pp. 5-16.
[130] P. Kuberski, « La résurrection dans l'islam », in *Revue des sciences religieuses*, 87/2, 2013, pp. 179-200.

Immédiatement après le dernier soupir, les vivants doivent exécuter toutes les fonctions et les rituels pour assurer une « mort digne » : il est nécessaire de préparer le corps, de sorte que il arrive « prêts » en présence de son Créateur, le corps doit être lavé et habillé de vêtements simples et blancs ; il faut réciter la *salat* à travers laquelle les vivants demandent à Dieu de pardonner les péchés du défunt, de l'accueillir parmi les vertueux et de l'introduire dans la communauté du Prophète Muhammad. Enfin, il est important d'honorer la personne comme il a été honoré dans la vie et cela se fait à travers un enterrement approprié du corps, orienté vers la Mecque.[131]

Il est nécessaire accepter la mort avec sérénité et apaisement, car il est dans ces moments que les hommes prouvent leur foi ; il faut aider la famille du défunt, de quelque façon, en particulier, financièrement et physiquement.[132]

Un certain nombre d'éléments novateurs, mais illégitimes, coïncidant avec les phases de l'enterrement, sont : interdire aux femmes dans un état d'impureté de se rapprocher au mort ; exonérer ceux qui aident la personne mourante de ne pas travailler pour les sept jours après le décès ; penser que l'âme du défunt continue à rester, pendant un certain temps, à l'endroit où le décès est survenu ; laisser une bougie allumée pendant la nuit où le décès a eu lieu ; mettre des branches vertes ou palmettes dans la pièce où le décès est survenu ; lire le Coran en présence du cadavre avant le lavage ; couper les ongles du défunt et raser son aine, cela ne peut être accompli si ce n'est pas extrêmement nécessaire ; insérer dans l'anus, dans la bouche et dans le nez du coton, sauf en cas de pertes impératives qui pourraient endommager la feuille ; s'abstenir de manger ; ne pas utiliser l'eau présente dans la maison où le décès est survenu et penser que l'âme y réside ; ne pas manger de la viande cuite ou

[131]Les six livres sont les travaux des traditions historiques et juridiques les plus importantes (*ḥadīth*) enregistrées par les musulmanes sunnites. Après le Coran les six sont la deuxième source de la loi islamique. Les six livres (qui ont été composés par: Bukhārī, Muslim ibn al-Hajjāj, Abū Dāwūd al-Sījistānī, al-Tirmidhī, Ibn Mājah e al-Nasā'ī) avec le Coran complètent la *Chari'a*. (Al-Bukhari, *Detti e fatti del profeta dell'islam*, a cura di V. Vacca, S. Noja, M. Vallaro, UTET, Torino, 2003; Al-Nawawi, *Il giardino dei devoti. Detti e fatti del profeta*, a cura di A. Scarabel, SITI, Trieste 1990.).
[132] Abû Dâwûd 2725/ Tirmîdhî 919.

grillée ; ne pas laver les vêtements portés par le défunt, pendant trois jours, pour lui épargner le tourment dans la tombe.[133]

c. Les rituels funeraires obligatoires: lavage / linceul / priere / enterrement

Les rites funéraires obligatoires sont le lavage (l'obligation prévoit l'utilisation de l'eau et un seul lavage), l'enveloppement du corps dans un linceul, la prière pour le défunt, l'enterrement (l'obligation est de préserver la dignité en mettant le défunt dans la tombe, obligation à accomplir pour tous les êtres humains, indépendamment de la foi religieuse). Ces rites sont obligatoires pour tous les morts, y compris les suicides (bien que le suicide est interdit par l'Islam) et celui qui meurt avec l'exécution. En dehors de l'enterrement, il y a des exceptions en ce qui concerne les trois autres obligations réservées aux martyrs, aux enfants, aux prés pubères, aux morts nés, aux pèlerins morts dans un état de sainteté (*iḥrâm*). Faire ces actions est une obligation collective - *farḍ kifâya*, et le groupe doit effectuer ces rites, former des gens et assurer que tout soit fait, en respectant la canonicité.

2. Le rite funeraire islamique dans le contexte migratoire: les transformations rituelles

Dans l'analyse que nous allons faire face, après avoir retracé la manière dont les rituels sont situés dans la logique des relations entre les migrants et la mort, nous allons essayer de tracer des éléments de conservation / innovation dans la performance rituelle.

Dans un pays étranger, sont exécutés les rites canoniques du lavage, de l'enroulement dans le linceul et une partie de la prière, mais les migrants contreviennent à la religion avec le rapatriement du corps.

La pratique rituelle est dynamique, elle est sujette à des changements lents mais inévitables, comme inévitables sont les influences découlant du costume social.[134] Les contextes changent et les rites doivent nécessairement être traduits pour être

[133] Résultats obtenus au cours de la recherche, assistée par des fqi et croisée avec l'étude de Cheikh Muhammad Nâsiruddîn Al-Albânî, *Les rites funéraires et leurs innovations*, éd. Al-Ma'ârif , 2010.

[134] L. E. Finol, « Antropo-Semiótica del cambio ritual: de los viejos a los nuevos ritos », in *Runa* , n. 35.1, 2014, pp. 5-22.

inclus dans le nouveau contexte dans lequel ils sont incorporés, sans réinvention ou réinterprétation les rites ne survivrait pas.[135]

Le dynamisme rituel est inhérent au rituel même, puisque celui-ci a son propre cycle : il né, il se consolide, il se solidifie, parfois il se disperse et meurt, parfois il s'adapte aux nouveaux contextes :

> « Rites are hand-me-downs, quilts that we continue to patch; whether you call it ritual creativity, invention, ritualizing, ritual making or ritual revision doesn't matter as much as recognizing that rites change, that they are also flowing processes, not just rigid structures or momentary events. »[136]

Les rites ne sont pas des phénomènes isolés, mais ils sont mis en œuvre dans des contextes culturels spécifiques. Dans un contexte migratoire on doit remanier en détail le concept de rituel, parce qu'à la dynamique interne du rituel, il faut ajouter le mouvement physique, le transfert d'un endroit à un autre. La signification rituelle doit être continuellement renégociée. Le rapatriement du corps, ainsi que l'absence de l'entourage familial, crée une rupture dans le processus rituel.

Malgré les migrants cherchent à se référer à un riche rituel prescrit par les sources, de nombreuses pratiques vont au-delà des exigences de l'Islam. Il y a souvent une grande différence entre ce qui est écrit et ce qui est « mis en scène » : les migrants marocains dépendent par la religion de l'expérience, la religion du quotidien.[137]

Négociation et réinvention, qui caractérisent le rituel de la diaspora, se heurtent manifestement à l'idée de rituel conçu comme une unité stable.[138]

Les rites funéraires obligatoires sont la toilette du corps, l'enveloppement du corps dans un linceul, la prière pour le défunt, l'enterrement.[139]

---

[135] R. Grimes, *op. cit.*, 2000, p. 4.
[136] *Idem*, p. 12.
[137] B. Metcalf, *Making Muslim space in North America and Europe,* University of California Press, Berkeley, 1996, pp.
[138] C. Brosius, U. Hüsken, *Ritual matters. Dynamic dimensions in practice*, Routledge, London, 2010, p. 8.
[139] L. Bussières, « Rites funèbres et sciences humaines : synthèse et hypothèses », in *Nouvelles perspectives en sciences sociales : revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles*, vol. 3, n. 1, 2007, pp 61-139, p. 63 ; M. Hanus, « Paroles, pratiques, rites et rituels », in *Études sur la mort*, n. 114, 198, pp. 5-16 ; Risâla o Épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'islâm selon le rite mâlikite, trad. Léon Bercher, Alger, J. Carbonel 4e édit., 1957 ; *Les livres des*

Effectuer ces actions est une obligation collective. Dans le contexte de la migration seulement les trois premières sont effectuées : l'enterrement peut avoir lieu sur place en Italie et au Maroc. Ces trois étapes sont des obligations et tout doit être effectué en suivant le Coran et la Sounna à la lettre.

Des innovations, pour des raisons pratiques, peuvent également être introduites dans le rituel du lavage et de l'enveloppement dans le linceul, comme dans le cas des mariages mixtes. En effet, plusieurs fois, le conjoint non musulman, ou la famille d'origine d'un converti veulent participer à toutes les phases du rituel funéraire. Dans l'exécution du rite, il y a beaucoup plus de flexibilité en fait, alors que d'une part les migrants tentent de suivre servilement les règles de la religion, d'autre part ils doivent adapter le rite au moment-temps-lieu où il est mis en place et l'adaptation peut être proposé ou imposé par les autorités religieuses.

a. LA PERFORMANCE RITUELLE

Dans l'exécution du rituel en Italie il y a beaucoup plus de flexibilité: si, d'une part, les migrants ont tendance à suivre servilement les règles et règlements, de l'autre, ils doivent nécessairement adapter le rite au moment-temps-endroit où il est performé. L'adaptation peut être proposé ou imposé par les autorités religieuses, les spécialistes des entreprises funéraires, par les membres de la famille. Un rôle important est également joué par l'utilisation d'objets et le langage particulier.

---

hadith : Les deux : Bukhârî eet Muslim - *Les quatre sunnas :* Abû Dâwûd, Ibn Mâja, Tirmidhî et Nasâ'î - *Les six :* Bukhârî, Muslim et les quatre sunnas - *Al-jamâ'a* : les six et la tradition rapportée par Ahmad Ibn Hanbal et par Mâlik ; Cheikh Muhammad Nâsiruddîn Al-Albânî, Les rites funéraires et leurs innovations, éd. Al-Ma'âri ; M. Renaerts M., « La mort, rites et valeur dans l'islam maghrébin (Maroc) », in *Civilisation*, vol. 34, n. 12, 1984, pp. 367-441 ; Sayyid Sâbiq, *Fiqh as-sunna*, 7° éd., tom. 1, Dâr al-kitâb al-'arabî, Beyrouth, 1985, p. 514 ; Naṣr-ad-Dîn Al-Albânî, *Aḥkâm al-janâ'iz*, éd. As-Sunna, Bruxelles, 2003, point 29 ; Abdarrahman Al-Jazîrî, *Al-fiqh 'alâ-l- madhâhib al-arba'a*, tome 1, chapître Rites funéraires, Éd. Dâr al-kutub al-'ilmiya,1999 ; Abdarrahman Al-Jazîrî, *Al-fiqh 'alâ-l- madhâhib al-arba'a*, tome 1, chapître Rites funéraires, Éd. Dâr al-kutub al-'ilmiya,1999 ; Y. Rāgib, Structure de la tombe, n. 88, p. 135.

b. LES REFERENCES DES MIGRANTS DANS L'ACCOMPLISSEMENT RITUEL :

b.1. LA MOSQUEE

Pour mieux comprendre l'ingérence de la sphère religieuse dans la vie des migrants, nous avons créé des liens avec certains membres d'une mosquée, légalement reconnu à Aversa dans la province de Caserta (près de Maddaloni).[140]

Si on pense que le taux d'analphabétisme est très élevé, le marocain, en général, n'a pas une connaissance directe des hadiths, de la Sunna ou de la *Chari'a* , mais il est soumis à ce qu'on lui a enseigné, à ce qu'on lui a imposé, à un ordre moral qu'il doit suivre même pendant l'exil.

Le marocain a une nécessité intérieure de se référer à toutes les traditions, mais au même temps il a la nécessité de extérioriser son être musulman sans référence au courant hétérodoxe typique de ses origines, parce que la mosquée devient le seul point de référence. Les personnes âgées et l'*imam* doivent se conformer aux trois rituels obligatoires qui sont faits en Italie, le reste du rituel funéraire est effectué dans le pays d'origine. Les communautés religieuses sont un véritable refuge pour les migrants qui cherchent leur aide, leur solidarité et qui cherchent un sentiment d'appartenance collective.[141]

Certaines pratiques sont soumises à des bâtiments structurels, institutionnels ou économiques. Il n'est presque jamais possible d'organiser un rite funèbre identique à celui du pays d'origine. Les formes d'adieu sont importées, mais elles doivent nécessairement s'adapter à la nouvelle réalité. Par exemple, à différence du pays d'origine où tout le monde doit assister aux funérailles et l'annonce est faite par la « rumeur », en Italie les *imams* utilisent le temps de la prière pour annoncer la mort d'un membre de la communauté.

b.2. LES EXPERTS EN RELIGION

Le respect des pratiques rituelles en Italie, ainsi que dans tous les autres contextes migratoires, passe du domaine familial à celui de l'*imam* ; très souvent ce sont les mêmes familles à déléguer les *imams* parce qu'ils ont peur de ne pas être en

---

[140] F. Dassetto, *L'islam e l'Europa*, Agnelli, Torino, 1994, pp. 65-66 ; S. Ferrari, *L'Islam in Europa*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 10-15.

[141] M. Ambrosini, *Richiesti e respinti*, il Saggiatore, Milano, 2010, p. 44 ; M. I. Macioti, E. Pugliese, *L'esperienza migratoria. Immigrati e rifugiati in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 137.

mesure d'achever les rites, ils ont un manque de connaissance de la pratique, et ils ont aussi peur et horreur de toucher un corps impuissant, pour la « valeur » différente que un corps mort a dans le contexte européen-italien. À l'intérieur de la mosquée les *imams* font de cours spécifiques pour les jeunes pour leur transmettre leurs connaissances ; en se référant uniquement aux règles canoniques, ainsi ils deviennent beaucoup plus attentifs aux détails et développent une plus grande rigidité de la pensée. Les *imams* sont devenus des substituts de la connaissance traditionnelle et populaire ; souvent ils sont recrutés dans leur pays d'origine, sont les principaux protagonistes, ceux qui mettent en place les actions rituelles les plus importantes et significatives, ou plutôt ceux qui assument une identité rituelle.[142]

Parfois, ils acceptent comme religieux des éléments appartenant à la tradition et essayent, en quelque sorte, de trouver une contrepartie dans l'histoire pour rendre l'acte licite. Par conséquent, il y a certaines pratiques qui appartiennent à la tradition et qui sont réinterprétés dans le contexte migratoire ; il y a aussi un certain nombre de phénomènes nouveaux introduits dans le contexte qui imposent une série de difficultés comme par exemple l'utilisation de caméras utilisées pour capturer toutes les étapes du rite et pour partager l'événement avec la famille au Maroc. Les migrants décident souvent de photographier le corps, les moments de la prière commune ou l'enterrement. Il n'y a pas d'interdiction à ce propos, mais des scènes particulières sont immortalisées, celles qui devraient être cachées pour préserver la dignité de la personne décédée.[143]

3. PERCEPTIONS ET CHOIX

Aborder le concept de la mort, qui a une profonde signification sociale et personnelle, devient extrêmement difficile lorsque les sujets de l'enquête sont des immigrants ; ils souffrent déjà dans leur vie quotidienne dans un pays dont ils ne

---

[142] R. Grimes, *op. cit*., 2003, pp. 515 – 528 ; R. Grimes, *op. cit.*, 1995, p. 27 ; Waugh E. H., « The Imam in the new world : models and modifications », in F. E. Reynolds & T. M. Ludwig (Eds), *Transitions and transformations in the history of religions. Essays in Honour of Joseph M. Kitagawa,* Brill—Supplements of Numen, Leiden, 1980, pp. 124-149.

[143] W. A. R. Shadid, P. S. Van Koningsveld, *Religious freedom and the position of Islam in Western Europe,* Kok-Pharos, Kampen, 1995, p. 62 ; D. Joly, *International migration in the new millennium : Global movement and settlement*, Aldershot, Burlington, 2004, pp. 200-207 ; A. Sayad, *L'Immigration ou les Paradoxes de l'Altérité*, Gallimard, Paris/Bruxelles, 1990, pp. 69-72 : Phillips B. S. (1972), *Metodologia della ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna, p. 190.

partagent pas la langue, la culture, et penser à la mort, c'est encore plus douloureux. [144]

Nous avons prévu une grande flexibilité et une nécessité à re-contextualiser constamment le sujet. Nous n'avons pas eu l'occasion d'explorer amplement l'intimité des interlocuteurs et la seule question à laquelle tous les migrants ont répondu au cours des entretiennes (2011-2014) est l'endroit où ils veulent être enterrés et pourquoi : tous les migrantes ont exprimé le désir de retourner au Maroc, pour revenir à l'origine.[145]

L'inhumation au Maroc est plus désirée par les hommes que par les femmes ; pour les femmes, il est souvent indifférent, surtout s'il y a des enfants dans le pays d'immigration ; cela reflète l'effet « pur » de la variable entre les sexes.[146]

a. L'EXHUMATION

Dans cette dernière partie nous présenterons deux exemples de perception et de choix.

Le premier est la perception de l'Italie comme une terre impure et le choix d'exhumer un corps; l'exhumation est un acte qui révèle comment la relation entre les migrants et la mort impliquant directement les sociétés d'origine, considérée comme une part active dans les choix des migrants. Nous exposons le cas d'un marocain qui est mort subitement, dans la solitude et qui a été enterré dans un cimetière non consacré à la foi islamique, selon les préceptes de la religion catholique.

Divulguée la nouvelle, elle a commencé à tourner sans cesse sur le web. Cela a suscité la mobilisation des compatriotes, des associations de Khouribga et surtout de la famille du défunt.

La mobilisation internationale a incité le « Consulat général du Royaume du Maroc » de la ville de *Bologna* (nord d'Italie) à intervenir et avec une documentation

---

[144] P. Philifert, « Rites et espace funéraires à l'épreuve de la ville au Maroc », in *Les annales de la recherche urbaine, Urbanité et lien religieux*, n. 96, p. 10 manca anno e controllare titolo ; F. Giacalone, *Bismillah. Saperi e pratiche del corpo nella tradizione marocchina*, Gramma, Perugia, 2007, pp. 58-59 ; B. Anderson, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, New York, London, 1983, p. 9.

[145] En annexe à ce chapitre, nous avons inséré quelques interviews effectuées à Maddaloni, la ville avec des marocains.

[146] M. E. De Caroli, *Categorizzazione sociale e costruzione del pregiudizio*, Angeli, Milano, 2005, pp. 87-89.

officielle il a établi l'inhumation du corps. L'exhumation a été réalisée par l'une des rares pompes funèbres islamiques d'Italie.[147]

L'Islam interdit l'exhumation des restes ou le déplacement des corps ; les cas extrêmes qui permettent d'éviter ces interdictions sont des besoins impérieux - *ḍarûrât*,[148] comme par exemple la nécessité de rapports médicaux ou dans les cas d'intérêt public urgent tel que décrit par *Chaikh Qaraḍâwî*.[149]

De plus en plus, en attendant l'accomplissement des formalités administratives, ou d'autres motifs juridiques (évaluation des causes de décès, l'autopsie) les corps sont enterrés pendant une courte période en Italie, puis ils sont exhumés et transportés dans la patrie. La même chose arrive quand les nouvelles de la mort arrivent à la famille après l'enterrement. Dans ces cas, ce sont les membres de la famille à exiger l'exhumation et la ré-inhumation des corps dans le pays d'origine, à travers un long embrouillamini bureaucratique. La mort réelle et symbolique révèle, plus que tout autre élément inhérent à la migration, les liens complexes qui existent entre l'immigrant et lui-même, sa famille, sa communauté et son pays d'origine.

b. L'INSCRIPTION TOMBALE

Le deuxième exemple de perception et choix concerne une inscription funéraire trouvé dans le cimetière de Khouribga. Au moment où le corps est rapatrié, des éléments qui caractérisent le quotidien de la personne sont inévitablement introduits.

Au cours de la recherche sur le terrain, nous avons trouvé une tombe qui, contrairement à d'autres dans laquelle tous les éléments du nom du défunt -*ism'alam* et *shuhra*- étaient spécifiés en langue arabe, il y avait une inscription sur le marbre de la tombe sur laquelle c'était écrit en italien : « Laila, tu seras toujours dans nos cœurs ». Celui de Khouribga était un cas unique, bien que dans presque tous les cimetières urbains nous avons identifié des doubles inscriptions : en arabe et en français.

---

[147] La société « Onoranze funebri islamiche » de la ville de *Empoli* (FI), qui a cordialement fourni une copie de la documentation.
[148] *Fatwa* n. 1.10.2002 – www.islam-on-line.net di Ibn Qudâma, Chawkânî, Ibn Taymiyya, Ibn Ḥajar Al-'Asqalânî.
[149] *Ibidem.*

Par conséquent, bien que les migrants choisissent d'être rapatriés, ils ne peuvent pas effacer complètement la vie qu'ils ont vécue dans le pays étrangère.

Dans les divers cimetières que nous avons visité, nous avons noté que, bien que l'Islam interdit l'érection de structures ou la décoration des tombes, il est maintenant évident et coutumier de voir non seulement ces éléments, mais aussi des traces du passage des parents. En effet, sur la plupart des tombes (contamination importée par les migrants et pratiquement absents dans la culture marocaine, comme expliqué par les « gardiens » du cimetière), il y a des plantes, des fleurs, des bougies et parfois il y a des pierres tombales avec majolique.[150]

Par la promulgation des rituels, la mort devient le lieu dans lequel le sens est construit et la communauté créé.[151]

Dans le contexte italien, les mosquées, les bouchers *halals*, les bazars, deviennent les coordonnées spatiales de l'identité. La construction de ces lieux donne l'illusion de recréer les sites du village. Le problème se pose lorsque pas tous les sites peuvent être reconstruits, parce qu'il y a un manque de la sacralité du territoire. La sacralité est liée à la territorialité, aux racines, au mythe et les sites sont l'espace dans lequel le groupe crée sa propre identité. Le rituel funéraire est une forme d'expression de l'identité parce que ses éléments particuliers sont des actes stéréotypés qui appartiennent au répertoire socioculturel d'une communauté, mais en absence du territoire symbolique, il est vidé de son essence. Comme dit Sayad, la mort est le moment au cours duquel les immigrants voient la dernière chance de se ré-enraciner,

---

[150] Entretien avec un graveur de pierres tombales - 7 /11/2014 - Fès :
« Il y a peu de demandes d'inscription dans d'autres langues, personne n'a jamais choisi la langue italienne. Il y a toujours la demande des versets du Coran et quelqu'un, en particulier les parents des Marocains morts à l'étranger, demandent l'écriture du nom et la date du décédé en arabe et en caractères latins (translittération), est un signe indiquant que la mort a eu lieu à l'étranger ».
Entretien avec un graveur de pierres tombales - 29/4/2015 - Khouribga :
« Une grande partie de nos concitoyens vivent en Italie, en Espagne, en France. Chaque fois qui vient d'apprendre la nouvelle du décès de quelqu'un à l'étrangère, un groupe de personnes, généralement quelqu'un de la famille, commandent une plaque gravée. De plus en plus, surtout quand à décider sont les enfants, ils font des demandes spéciales, et exigent la couverture en marbre de l'enterrement, l'utilisation d'ornements. Il est méritoire, au niveau communautaire, faire savoir que la personne a décidé à l'étrangère, l'inscription marque le singulier voyage fait et la décision d'être enterre dans le pays natale. »
Voir aussi ANNEXE 2

[151] J. E. Campo, « Muslim ways of death : Between the prescribed and the performed », in K.Garces-Foley (Ed.), *Death and religion in a changing world* , Armonk, New York, 2006, pp. 141-177.

ils ont le désir de maintenir la fixité et le faste du rituel, cependant, ce désir entre en conflit avec la réalité migratoire.

Les rites communautaires insistent sur la construction de l'identité, ils ne sont pas une réponse rationnelle mais un ensemble de techniques, d'actes, de gestes, de mots qui viennent d'émotions profondes, de la nécessité de créer stabilité et équilibre. Lorsque le rituel est effectué dans un endroit différent de celui d'origine, avec l'utilisation de composants qui n'étaient pas prévues dans la culture funéraire d'origine, il y a nécessairement des contaminations qui changent le sens du rite.

Avec le corps, les migrants apportent un certain nombre de gestes complètement inconnus à la tradition, mais qui sont des éléments fondamentaux de la nouvelle identité née de la coexistence de la tradition d'origine et celle acquise dans le pays d'accueil, et une nouvelle culture funèbre dans laquelle il y a l'annulation de l'anonymat, les nouvelles inscriptions, les fleurs et les bougies sur les tombes, une structure différente des tombes.

Innovation et préservation (qui se produit avec le rapatriement) sont les deux caractéristiques fondamentales de la vie et de la mort du migrant.

La décision d'exhumer un corps se place contre la religion, même si le rapatriement est considéré comme le seul moyen pour être enterré dans la terre de l'Islam, le lieu de la pureté, le lieu sanctifié par la religion.

Mais, il est sur ce choix que nous pouvons mettre l'accent sur l'identité multiforme des marocains. Le Maroc n'est pas seulement la *dar al-islam*, mais aussi *tamurt*, *tamaziɣt,* la patrie, la propriété, les terres arables, le lieu de naissance, le pays d'origine, la patrie mystifiée par l'émigration, la terre fertile, le lieu de naissance, le lieu dans lequel renaître, le Maroc c'est la terre qui émule l'utérus qui recueille et console.

Le Maroc est la terre rendue sacrée par la présence de gènes gardiens, des saints patrons, des mythes fondateurs. Seulement avec l'enterrement dans ces lieux les Marocains peuvent compter sur les pratiques funéraires habituelles, la divination et les pratiques de guérison. Seulement avec l'enterrement dans ces lieux ils ont accès au monde spirituel et ils peuvent s'inscrire dans la chaîne des générations de leurs ancêtres pour survivre dans la mémoire de la communauté. L'identité multiple

marocaine est donc basée sur un point fort commun, la terre, unanimement reconnue comme un centre d'identification.

ANNEXE 1 - ENTRETIENS

Entretiens semi-structurés effectuées à Maddaloni/Caserta avec les migrants marocains. Le groupe est très hétérogène en ce qui concerne l'âge, le niveau culturel et le temps de séjour en Italie. En raison de la difficulté à aborder le sujet mort, perçu comme un événement intime, privé et «dangereux», la seule question auquel tous les répondants ont donné une réponse est : « où vous voulez être enterré? »

Entretien - 2010 – Maddaloni – homme de 36 ans originaire de Khouribga
« Je veux retourner au Maroc pour y vivre la vieillesse entourée par ma famille, si je ne peux pas réaliser ce projet, j'espère au moins d'être enterré dans le cimetière de Khouribga, à côté de mon père. »

Entretien - 2010/2015 – Caserta – homme de 52 ans originaire de Khouribga
« Je voudrais être enterré parmi mon peuple, je sais que pour l'islam je devrais être enterré immédiatement après la mort, mais l'appel de mon pays est plus fort, Dieu me pardonnera. »

Entretien – 2014 – Maddaloni – homme de 38 ans originaire de Khouribga
« Je rêve de retourner au Maroc, j'ai déjà vécu toute ma vie dans la solitude, et je pense que personne ne viendrait à prier sur ma tombe. »

Entretien – 2010/2016 – Maddaloni – femme de 38 ans originaire de Azilal (région de Tadla Azilal)
« Je vais vivre éternellement là où ils vivent mes enfants. »

Entretien – 2014 – Maddaloni – homme de 42 ans originaire de Beni Mellal
« Je rentre chez moi chaque été, et chaque fois que il s'approche le jour du départ, ma mère commence à pleurer, me faisant promettre de faire attention et de retourner. Je sais que je vais garder la promesse et je retournerai vit ou mort au Maroc. »

ANNEXE 2: PHOTOS DE L'EXHUMATION ET DE L'INSCRIPTION

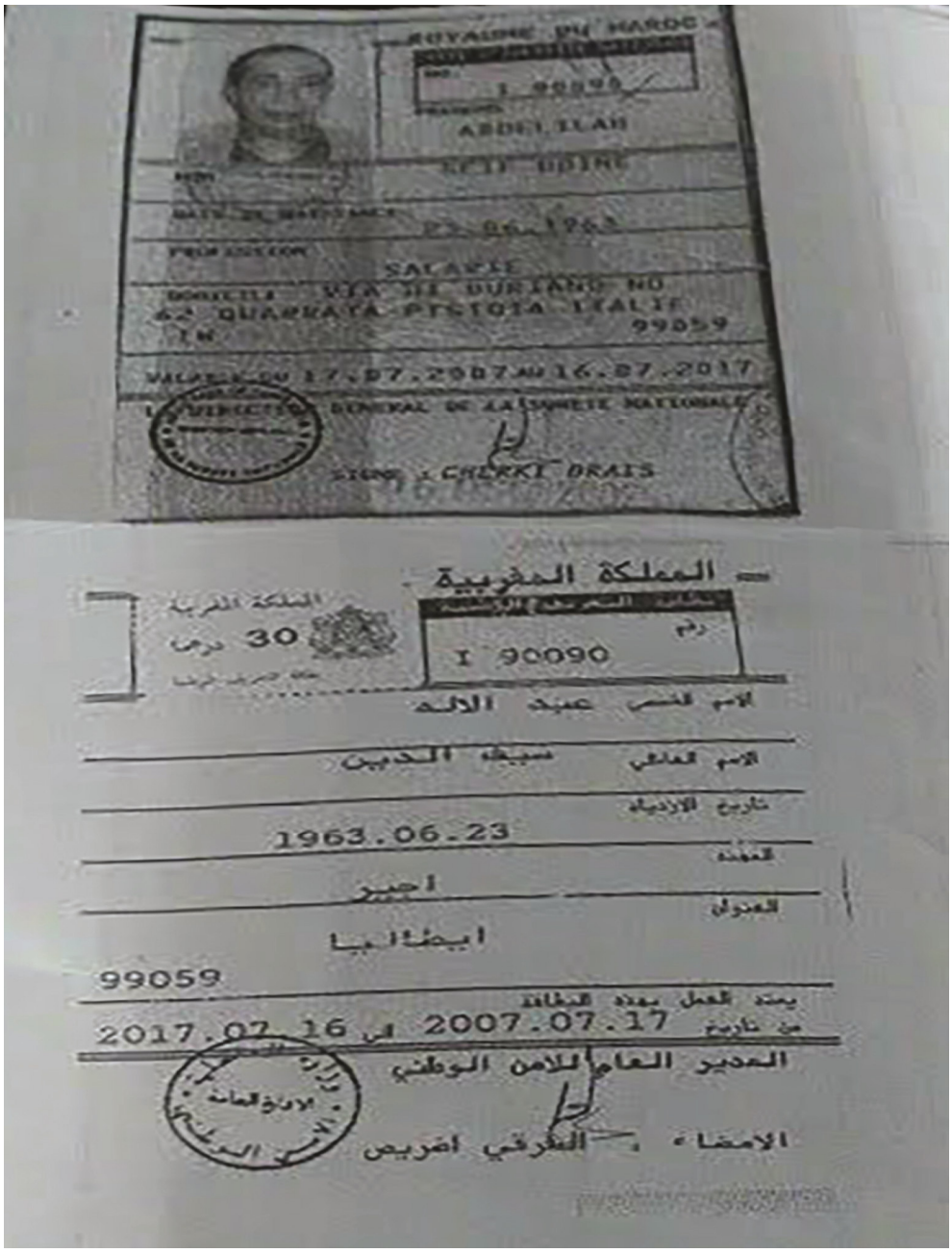
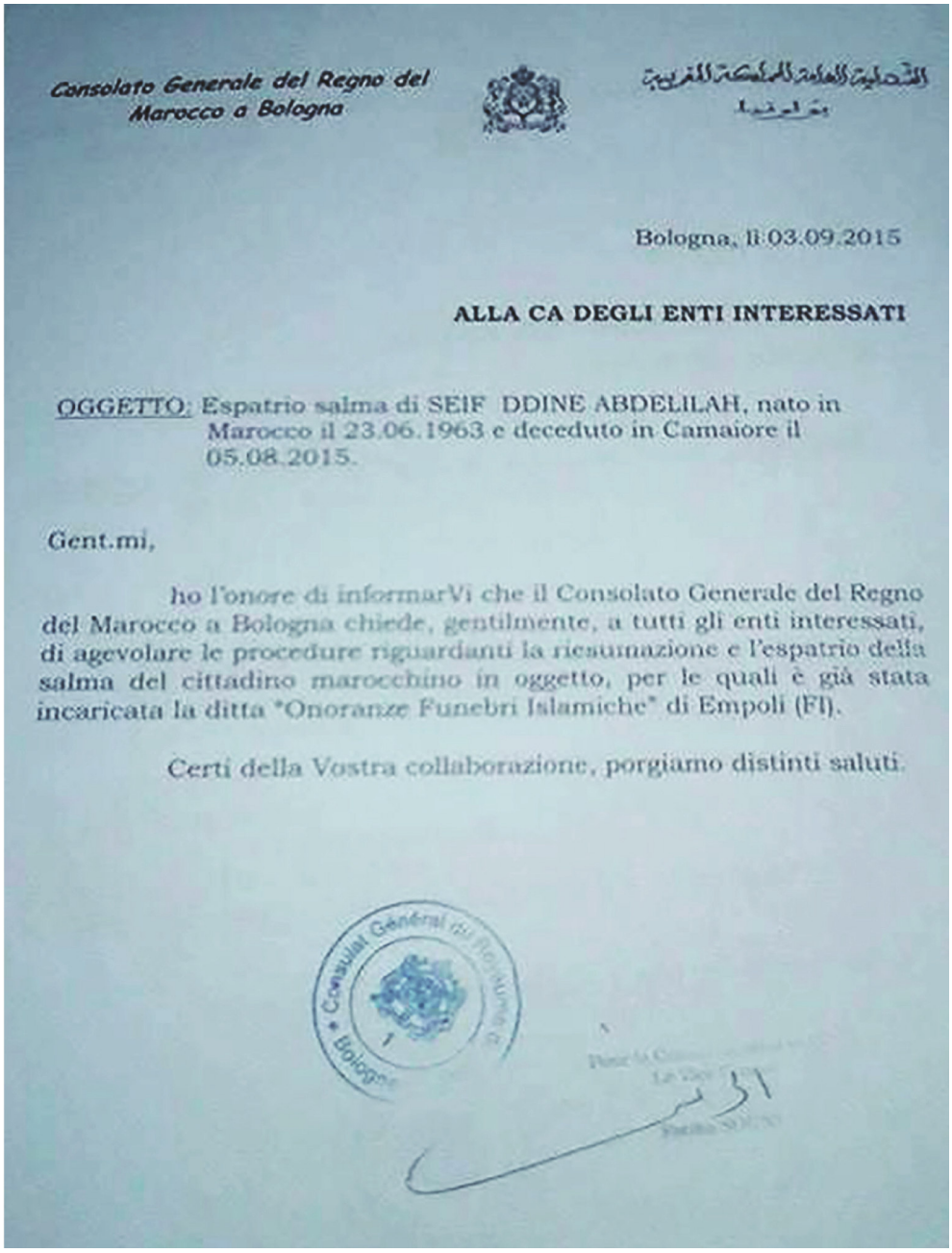


Photo 1: Document de la personne décédée

Photo 2: Inhumation dans un cimetière italien



Consolato Generale del Regno del Marocco a Bologna

القنصلية العامة للمملكة المغربية
بولونيا

Bologna, li 03.09.2015

ALLA CA DEGLI ENTI INTERESSATI

OGGETTO: Espatrio salma di SEIF DDINE ABDELILAH, nato in Marocco il 23.06.1963 e deceduto in Camaiore il 05.08.2015.

Gent.mi,

ho l'onore di informarVi che il Consolato Generale del Regno del Marocco a Bologna chiede, gentilmente, a tutti gli enti interessati, di agevolare le procedure riguardanti la riesumazione e l'espatrio della salma del cittadino marocchino in oggetto, per le quali è già stata incaricata la ditta "Onoranze Funebri Islamiche" di Empoli (FI).

Certi della Vostra collaborazione, porgiamo distinti saluti.

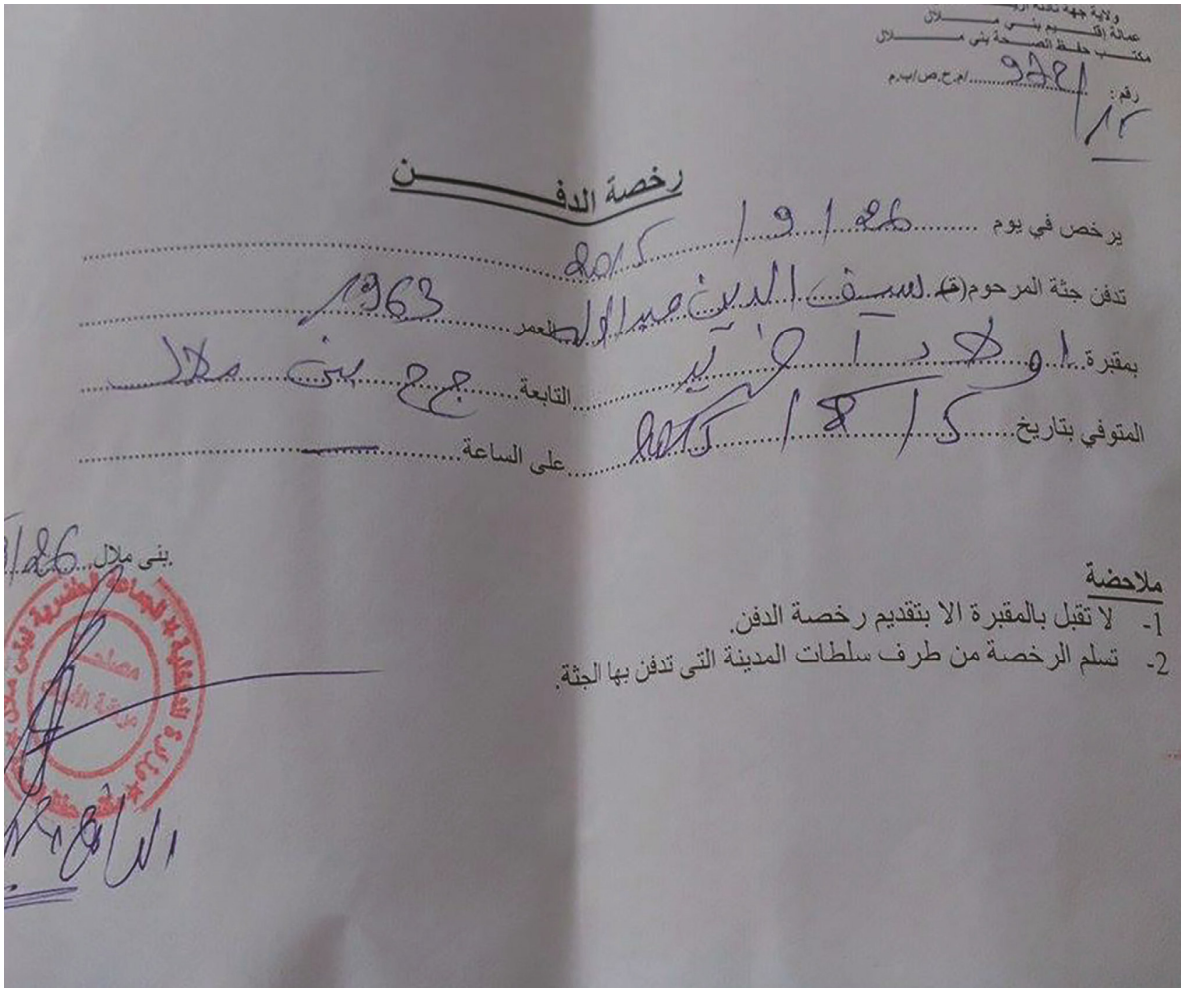
Consulat Général du Royaume du Maroc Bologne

Photo 3: Demande d'expatriation

Photo 4: Exhumation

Photo 5: Exhumation

Photo 6: Transport dépouille



ولاية جهة تادلة أزيلال
عمالة إقليم بني ملال
مكتب حفظ الصحة بني ملال
رقم: 9721/م.ح.ص/ب.م
15

رخصة الدفن

يرخص في يوم 26/9/2015
تدفن جثة المرحوم (ة) سيف الدين عبد الله العمر 1963
بمقبرة اولاد آخريد التابعة ج.ح بني ملال
المتوفي بتاريخ 5/8/2015 على الساعة —

بني ملال 26/9

ملاحظة
1- لا تقبل بالمقبرة الا بتقديم رخصة الدفن.
2- تسلم الرخصة من طرف سلطات المدينة التى تدفن بها الجثة.

Photo 7: Document douanier

Photo 8: Tomb avec inscription en italien

Photo 9: Tomb avec inscription en italien

Photo 10: Double inscription - arabe / français

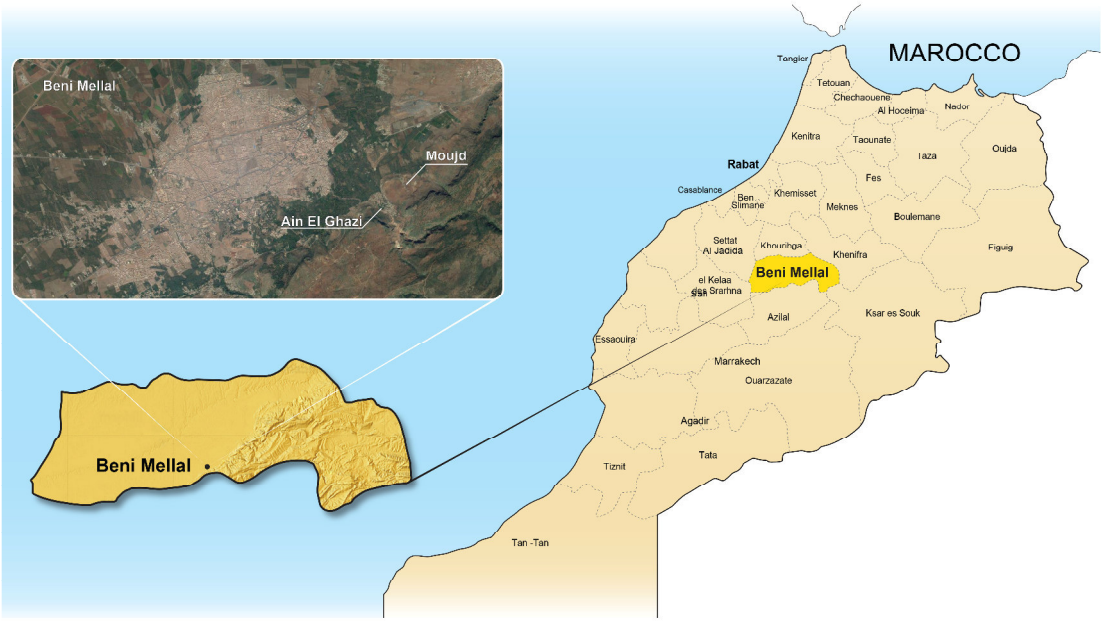
Photo 11: Double inscription - arabe / français

Photo 12: Double inscription - arabe / français

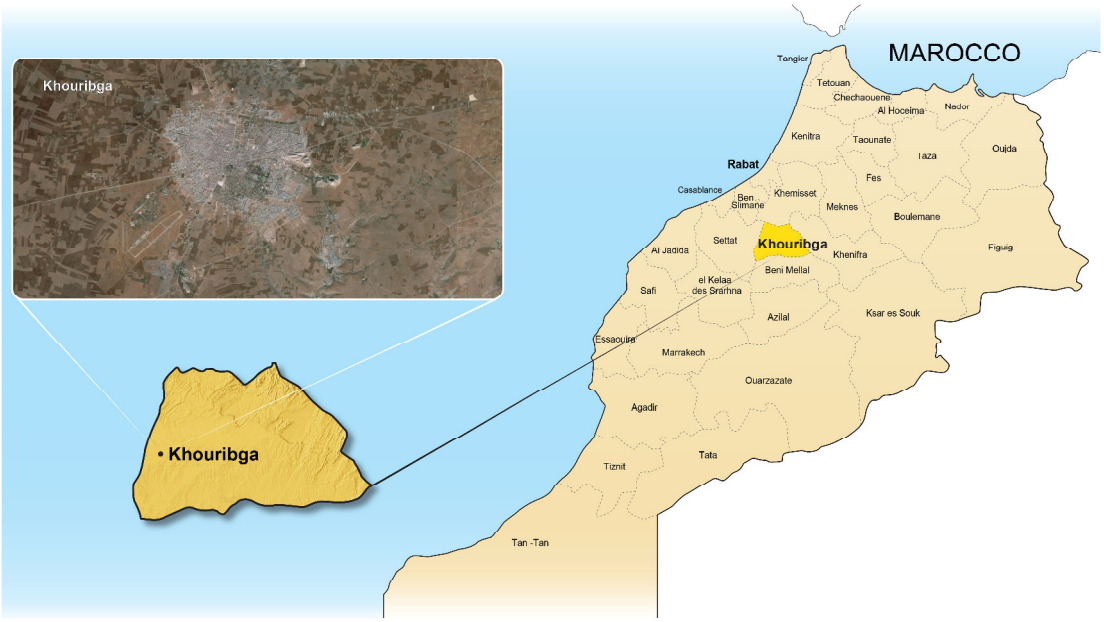
CARTOGRAPHIE

TADLA-AZILAL - BENI MELLAL

MOUJD - AIN EL GHAZI



CHAOUIA-OUARDIGHA
KHOURIBGA



CAMPANIA - CASERTA
MADDALONI

DEUXIEME PARTIE

CHAPITRE V

ÉLEMENTS POUR UNE ANALYSE DU RITUEL FUNERAIRE DANS LE MOYEN ATLAS MAROCAIN

Dans cette deuxième partie de la recherche, nous avons étudié la spécificité de la relation avec la mort et avec la pratique rituelle dans le Maghreb et en particulier au Maroc, en fournissant des données obtenues à partir de la recherche sur le terrain, menées dans les régions d'origine des migrants présents dans la région Campania - Tadla-Azilal et Chaouia-Ouardigha-, dans les respectives provinces de Beni Mellal et Khouribga. À la phase d'observation est suivie une phase de participation active, dans deux petits villages berbères dans la province de Beni Mellal : Moujd et Ain El Ghazi.

Le savoir de la mort appartient au domaine féminin et les femmes continuent à passer et à utiliser des vieilles formules, pour exprimer leur douleur. La religion impose la systématisation et la moralisation des pratiques et des représentations religieuses mais on ne peut pas détruire les caractéristiques typiques et une culture innée.[152] La religion représenterait ce qui est légitime, au contraire, la magie, la superstition et la sorcellerie représentent le profane et l'irréligieux. De la présence d'une idéologie religieuse dominante, les mythes anciens sont relégués au statut de sorcellerie et les superstitions populaires se mélangent avec les dogmes religieux.

Posé la question de comment la spécificité de la relation avec la mort et avec la pratique rituelle est vécue dans le Maghreb et en particulier au Maroc et en quelle manière peut être analysé cette réalité, nous allons analyser comment la société marocaine lutte contre le pouvoir de la mort, en mettant en scène une série de rituels religieux, coutumiers, traditionnels et symboliques qui servent pour assurer le salut de l'âme du défunt, pour réparer à la rupture qui a eu lieu dans la société, pour donner à l'homme l'illusion de continuer à vivre au-delà de la mort.

[152] E. Anati, *La religion des origines*, Bayard, Paris, 1999.

Bien que la mort est un sujet absolu, dans chaque société, dans chaque communauté, il existe une technique spécifique, ou une façon précise, de traiter avec elle, de l'exorciser, de l'éloigner, donc elle doit être étudiée par une approche anthropologique, à travers les développements historiques qui ont conduit à la naissance d'un rituel spécifique, résultant de la combinaison de toutes les contaminations qui ont eu lieu au fil des ans.

1. LES TERRITOIRES DE L'ENQUETE

Tadla-Azilal est un territoire situé dans le centre du pays, entre le Haut et le Moyen Atlas et pour sa position stratégique a vu le passage de toutes les dynasties, il est aujourd'hui un lieu de métissage où coexistent berbérophones et arabophones. Les noms de lieux témoignent l'appartenance du territoire au domaine berbère : *Tadla*, qui en berbère signifie «champ de blé» évoque la richesse agricole de la plaine, *Azilal* signifie «massif montagneux» ; *Beni Mellal* il se compose de deux noms, *Beni* - enfants / *Mellal*- blanc, en fait, la ville est au pied du mont *Tassemit*, montagne froide, couverte de neige en hiver et au printemps. [153]

Les Berbères de la région appartiennent aux *Ait Sukhman*, un groupe tribal du centre du Maroc, dont la langue est le *tamazight*, appartenant à la confédération *Zenata*. Le nom *Sukhman* vient du mot tamazight *Ismakh* (pl. *Isimghan*) « population qui descend de nègres ».[154] Ils sont des transhumants stationnés dans des territoires spécifiques du Moyen Atlas dans le Nord et dans le Sud du Haut Atlas. À Nord-est ils bordent avec les *Ait r-Rba'* et *Ait Sri*, à Nord avec les *Ait Isḥaq* e *Ishqirn*, à Est avec les *Ait Yiḥya* et *Ait Ḥadiddu*, tous deux appartenant à la confédération des *Aït Yafalman*, au Sud avec la tribu des *Ait 'Aṭṭa*, les *Ait Bu Iknifen n-Tlmast*, à Sud Ouest avec les *Iḥanṣalen, Ait Iṣḥḥa* appartenant à la confédération *Massad* (Maroc, Carte de Tribus : 1.5000.000, Rabat, 1958-1962).

Khouribga est l'une des provinces de Chaouia-Ouardigha. Le terme *Chaouïa* signifie éleveurs de moutons ou de bergers, mais il est couramment utilisé pour désigner la population berbère qui vive encore de l'élevage, mais en suivant les

[153] E. Gellner, « Doctor and Saint », in Ahmed (A. S.) and Hart (D M.) Eds., *Islam m Tribal Societies*, Routledge and Kegan Paul, Ltd., London, 1984, pp. 21-38.
[154] E. Gellner, « Doctor and Saint », in Ahmed (A. S.) and Hart (D M.) Eds., *Islam m Tribal Societies*, Routledge and Kegan Paul, Ltd., London, 1984, pp. 21-38.

coutumes arabes. Dans l'XIe siècle, cette région a commencé à être appelée Tamesna, et a été occupée par une des plus grandes tribus berbères : les *Berghouata*. Dans le même siècle, les Almoravides ont envahi le territoire, et après la défaite finale de *Berghouata*, la région fut occupée par les tribus arabes et arabisés de *Beni Hilal* et *Beni Salaym*.[155] Du XVIe siècle les historiens ont commencé à utiliser le terme *Chaouïa* pour désigner la population de cette vaste région, étendue entre le Grand-Casablanca et une partie de la région Chaouia-Ouardigha, qui correspond aux provinces de Benslimane et Settat Depuis le 1920, après la naissance de l'O.P.C. (Office Chérifien des Phosphates), le besoin continu de la main-d'œuvre a incité l'Office à recruter systématiquement des Berbères chleuh du Souss, et Imazighen du Nord et des régions environnantes, ces groupes ont eu une grande influence sur la population de Khouribga, où vivent maintenant de façon permanente.[156] Comme mentionné ci-dessus, l'observation de ces lieux a été déterminée par la décision d'enquêter sur les lieux d'origine des migrants vivant en Campanie ; presque tous nos contacts proviennent de ces deux provinces.

À Khouribga est à Beni Mellal, nous avons essayé de mettre en évidence une association sémiotiques entre les langues, les genres, l'origine ethnique et l'inégalité entre les communautés du moyenne Atlas marocain. Les Berbères de la province de Beni Mellal et de toute la région de Tadla-Azilal sont berbérophones, leur variant est le *tamazight* et les femmes, en particulier, vivent dans confiné et limité réseau de soutien matériel et moral, réseau dont le code la solidarité est la langue maternelle. Solidarité pas présent à Khouribga, un territoire à majorité arabophone, avec une présence remarquable des communautés berbères des zones géographiques et linguistiques différentes ; ce qui distingue les deux territoires est le monolinguisme des montagnes, et le multilinguisme de la ville.

Les Berbères de Khouribga sont obligés d'apprendre et d'utiliser *l'ad-darija*, la langue dialectale plus utilisés par les Marocains, étant la langue principale de communication.

---

[155] O.A. Afa, *Diwan Qaba'il Sus fil-Ahed el Sultan Ahmed El Mansour Eddahbi. Kulia el adab wa el 'ulum elinsaniya*, Rabat,1989, pp. 52-61.
[156] H. Bleuchot, « Une ville minière marocaine : Khouribga », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 6, n. 6, 1969, pp. 29-51.

Dans ces territoires, l'espace de la mort constitue un lieu de syncrétisme culturel arabo-berbère dans lequel la composante orthodoxe ne diffère pas des autres éléments de l'imaginaire social, de la magie. La mort fait partie de la vie, il n'est pas seulement un phénomène physique, elle est pensé, vécu, et la mort est ce qui donne sens à la vie elle-même.[157]

Une première approche sur le terrain a eu lieu en Septembre 2013, l'expérience a duré un peu plus d'un mois, le temps nécessaire pour lancer les premières observations. Merci au réseau de contacts établis en Italie, nous avons trouvé des points d'appui qui ont favorisé l'interaction avec la communauté.

À partir du 1er Octobre 2014 jusqu'au 31 Juillet 2015, cependant, nous avons participé au Project Battuta – Erasmus Mundus – à l' Université Sidi Mohamed Ben Abdellah Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Saïs-Fès, assisté par les professeurs Saa Fouad et Abdelmounïm El Azouzi. Un autre point de référence a été Bassau Hamri, professeur de l'Université Sultan Moulay Slimane Faculté des Lettre set des Sciences Humaines Beni Mellal. Les trois professeurs ont soutenue la recherche avec des idées, des suggestions, des conseils sur les personnes à contacter. La plus grande liberté de mouvement et l'interaction avec le monde extérieur, mais aussi la continuité du travail, ont assuré une plus grande intégration dans la communauté locale.

À Beni Mellal, comme dans toutes les villes, les contacts et les interactions ont été limitées par la vie frénétique, mais surtout par la méfiance, contrairement à Khouribga où les relations ont été facilitées par une connaissance préalable de la population locale ; dans les petits villages d'Ain El Ghazi et Moujd la présence d'une personne « étrangère » a été élément d'intérêt et de curiosité qui a facilité les interactions.

La phase d'exploration des territoires a pris fin avec une phase de participation active dans deux petits villages berbères : Moujd et Ain El Ghazi, dans la province de Beni Mellal.

L'attention a été accordée presque exclusivement aux femmes, à la fois pour une question culturelle, à la fois parce que ce sont elles qui détiennent la connaissance de la mort. Les relations avec le monde masculin ont été limitées à des

[157] D. Eickelman, Maroccan Islam. Tradition and society in a Pelgrimage Center, University of Texas Press, Austin, 1976, pp. 126-130.

entretiens avec des migrants de retour à *Khouribga*, principalement facilitées par l'utilisation de la langue italienne et par l'intervention des personnes que nous connaissions dans la ville et qui ont médiatisés dans l'approche et dans le contact.

Moujd et Ain El Ghazi sont des villages purement féminins, tous les hommes ont migré en Europe au dans les grandes villes marocaines, cependant, il y a la surveillance constante des adolescents, qui imposent leur présence autoritaire. Les habitants des deux villages appartiennent à la tribu des *Ait Saïd* de la confédération *Zenata*, ils parlent exclusivement *tamazight.*

La vie quotidienne et la survie du groupe dépend du travail acharné des femmes, le travail est toujours réalisée sans l'aide d'outils qui pourraient lui faciliter. Le temps du village est marquée par des périodes précises et la nuit est le seul moment de convivialité, il est en ces temps que, après une longue et constante fréquentation, nous avons commencé à avoir les premiers échanges, les premières confidences et à obtenir les premières histoires.

L'accès aux informations est le résultat d'un processus très lent et négocié, marqué par la prudence et la construction des occasions de rencontre médiatisée par la présence d'un médiateur, qui ont permis le développement des relations amicales et accorder la confiance des interlocuteurs. La principale langue de communication à été le français, bien que dans certaines occasions nous avons utilisé le *tamazight*.

Les gens du pays considèrent leur montagne, pour sa structure rocheuse, le lieu des invisibles, le lieu où les morts et les vivants coexistent, un lieu magique. La montagne est considérée comme un lieu sacré, accordé par Dieu après avoir égoutté l'eau de mer et la sacralité peut être vu du fait que de la sable ils parviennent à tirer la nourriture pour eux et les animaux.

Il est un endroit rempli de magie et le pouvoir sacré des tombes et les rituelles nécromancies (sacrifices d'animaux, des visites nocturnes aux tombes, concoctions et potions) sont utilisés par les vivants pour se protéger contre le danger du pouvoir nocif des esprits. Dans les villages berbères nous avons noté que les gens du pays mettent l'accent sur la vie rituelle. La vie et les activités quotidiennes sont remplies des célébrations rituelles, certaines coïncidant avec les célébrations du calendrier musulman, d'autres se déroulent dans le cadre de certaines périodes de l'année qui correspondent au calendrier agricole et pastorale.

2. LES RITUELS FUNERAIRES: UNE ANALYSE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE

Dans la culture berbère la mort fait partie de la vie : chaque homme nait, grandie et meurt. La mort ce n'est pas seulement un phénomène physique, elle est un événement qui donne un sens à la vie. Le plan humain se prolonge dans le plan invisible, en donnant lieu à la solidarité, qui caractérise la famille marocaine. Les vivants et les morts, membres de la même famille restent en contact : les morts continuent à être considérés membre du group, les vivants, en pratiquant le culte des ancêtres, acceptent avec sérénité le concept de finitude.

Effectivement, l'homme est lié à sa terre d'origine parce qu'elle est le lieu sanctifié par les ancêtres.[158]

3. LE CULTE DE LA MORT

En analysant les études de E. Laoust,[159] J. Servier,[160] J. Delheure,[161] E. Westermarck,[162] nous avons vu que au de là des points de contact, qui dérivent de la profession de la religion islamique, un grand nombre de rites populaires. Dans chaque pays il y a des coutumes spécifiques, mais il ne fait aucun doute que certains actes, tels que, par exemple, les manifestations violentes de la douleur, le rite d'incubation, le culte de la terre et des ancêtres, sont particulièrement important parmi les populations berbères, entre les populations rurales qui continuent à transmettre et perpétuer anciens cultes et anciennes pratiques coutumières.

4. LA SEPARATION DES ESPRITS DES MORTS

La série d'actes et gestes faits après la cérémonie funèbre, servent à séparer de façon permanente la vie des esprits des morts. Après la récitation des dernières prières est de coutume de distribuer de la nourriture aux personnes présentes, généralement du pain, des figues sèches, des dattes, des amandes. À la fin de la

---

[158] J. Servier, *op. cit.*, 1985, pp. 20-25.
[159] E. Laoust, *Mots et choses berbères : Notes de linguistique et d'ethnographie : Dialectes du Maroc*, Challamel, Paris, 1920.
[160] J. Servier, *op. cit.,* 1985, pp. 20-25.
[161] J. Delheure, *Vivre et mourir à Ouargla, Tameddurt t-tmettant wargren*, Selaf, Paris, 1988.
[162] E. Westermarck*, Ritual and belief in Morocco*, Macmillan & Co., London, 1926.

cérémonie, les personnes qui ont assisté aux funérailles doivent purifier leurs corps pour éviter la contagion de la mort dans leurs propres maisons.

Une fois de retour du cimetière tous ceux qu'ils ont participé à la cérémonie, après la purification rituelle, doivent aller à la maison du défunt, où il est offert, par les voisins, le dîner de la terre (*amĕnsi ušāl*) avec couscous, de la viande ou de poulet, cuit une seule fois. Tous doivent être préparés par les femmes plus âgées, et à cette occasion, il est interdit de boire du thé, car il est synonyme de joie et de convivialité.[163]

Personne ne peut se présenter à la maison en deuil dans l'après-midi du quatrième jour, *i÷ lˆleyrubiyÅ* -[164] - la nuit de la solitude. Pendant quelques jours après la mort, les membres de la famille ne peuvent pas changer la robe et les hommes sont interdits de se raser ; c'est une pratique qui peut durer de un à trois mois, si le décès est survenu d'une mort violente.

À la famille qui a subi une perte, il est interdit de participer activement à la vie sociale, sans doute la perte d'un être cher provoque une série de réactions mais l'abstinence prolongée de cousiner, de manger, de se laver, de sourire vient de la peur et des superstitions liées au concept d'impuretés avec lesquelles on entre en contact avec la présence d'une personne décédée dans la maison.

5. LA REINTEGRATION DES PERSONNES EN DEUIL DANS LA SOCIETE

Les funérailles doivent nécessairement être suivie par les rites de deuil, la commémoration et la cérémonie de fin du deuil, pour aider, ceux qui ont subi une perte, d'être pleinement réintégrée dans le monde des vivants, après avoir été mis aux marges de la société pendant une certaine période, qui varie de culture à culture.[165]

Toutes les démonstrations théâtrales de la douleur sont la «preuve» de la souffrance et sont l'expression de la communauté. Elles sont des «manifestations» imposées par le groupe, et grâce à eux les hommes essayent de protéger la cohérence

---

[163] J. Servier, *op. cit.*, 1985, pp. 83-84.
[164] M. Taïfi, *op. cit.*, 1995, p. 10.
[165] D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris, 1993, p. 107 ; E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Les presses universitaires de France, Paris, 1968, p. 557.

interne et sociale du groupe. L'intervention des rites de deuil servent à rétablir lentement l'ordre, perturbé par l'angoisse, et rendre hommage au défunt.[166]

6. ÉVENEMENTS

Tous les rituels, effectués le troisième jour après la mort, sont reproduites intégralement le quarantième jour, après un an et le jour de l'*`āšûra*.

Les membres de la famille doivent se rendre tous les jours au cimetière, tout au long de la période de deuil, et d'autres dates obligatoires sont : le 26° ou 27° jour du *Ramadan*, le jour de l'*`Arafa* (avant le Jour du Sacrifice) ; le jour du *mûl™d* (*imlud*)[167]

Il est nécessaire d'établir, à ce stade, le concept de syncrétisme culturel et religieux et l'opposition / intégration entre religion urbaine et la religion populaire, pour comprendre comment, dans ces territoires, coexistent deux formes différentes de pensée et de religion.

7. SYNCRETISME CULTUREL ET RELIGIEUX

Dans le contexte berbère la mort est vécue différemment selon les lieux et les circonstances. La ritualisation se caractérise par une grande variété de traditions et coutumes. Leur principe est la croyance en la puissance du bien et du mal qui remplit et marque leur monde ; les croyants cherchent à se concilier avec ces forces pour créer un bouclier protecteur pour eux-mêmes et pour leurs biens, toutes ces pratiques et croyances rendent leur Islam populaire est syncrétique, qualifié en général comme anti-islamique et imprégné de paganisme et de naturisme. Même dans le contexte berbère la mort est un phénomène culturel régi par la religion dans la succession des événements, puis, des règles sont conservés intacts, au-delà du contexte spécifique, tandis que d'autres peuvent varier avec un degré plus ou moins loin de la règle, en fonction à la spécificité et à l'héritage culturel et traditionnel.

La caractéristique dominante de leurs idées religieuses est la croyance générale selon laquelle le monde est peuplé par des esprits, bons et mauvais, qui peut prendre les formes les plus variées, vivant perpétuellement dans des pierres et des

[166] L.-V. Thomas, *La mort*, PUF, Paris, [1988] 2003, p. 92 ;
[167] E. Westermarck, *op. cit.*, 1926, p. 487.

arbres, momentanément chez certains animaux ou des êtres humains : il est sans aucun doute une croyance primitive que les sciences des religions appellent aujourd'hui animisme. Le monde marocain a hérité ce concept religieux de ses anciens ancêtres païens et les anciennes croyances dans les forces mystérieuses ont été transformées dans le culte des montagnes et des rochers, des rivières et des arbres, des animaux.[168]

8. RELIGIOSITE RURAL ET RELIGIOSITE URBAINE

Théoriquement, il est possible de faire une distinction entre la religiosité rurale et celle urbaine, bien que la religiosité rurale soit de plus en plus soumise à des changements profonds. Max Weber a étudié comment la situation des classes sociales a une influence sur la religiosité : les ruraux, qui fondent leur vie sur les activités économiques liées à la nature, utilisent fréquemment la magie parce que la forme primitive de leur religion est influencée par l'état de leur économie, ils utilisent les rites magiques pour trouver des avantages ; les citoyens ont tendance à le rationalisme, une tendance influencée par la nature de leur mode de vie, ont plus de contrôle sur leurs activités économiques - ces différentes façons de faire face à leur vie économique ont déterminé et conditionné le type de religiosité, magique et extatique dans un cas, rationnel dans l'autre.[169]

Berque distingue deux niveaux différents de la vie religieuse ; au niveau supérieur il y a le sacré figuratif lié aux noms, légendes et personnes ; le sacré figuratif est lié à la sacralité des grands individus et des certaines espaces ; à un niveau inférieur et au niveau communautaire il y a le sacré naturiste anonyme, représenté par les petits sanctuaires ruraux et les sanctuaires sans noms, qui sont les lieux de rituels.[170]

Gellner, inspiré par Weber oppose la religiosité urbaine à la religiosité rurale. Au Maroc la vie urbaine a favorisé le développement d'une religion modérée qui met l'accent sur la piété quotidienne, sur le mysticisme contemplatif et sur le strict respect des règles religieuses. L'instruction, vue par Gellner comme un phénomène urbain, a

---

[168] A. Bel, 1938, *La Religion Musulmane en Berbérie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, pp. 72-76.
[169] M. Weber, *Sociologie de la religion*, Flammarion, Paris, 2006, pp. 26-27.
[170] J. Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978, pp. 249-260.

caractérisé l'évolution d'une religion basée sur le culte de la sobriété, l'insistance sur des textes écrits et le puritanisme : seule l'éducation peut permettre un accès direct aux textes.

La vie religieuse dans les villages est caractérisée par l'analphabétisme, par l'idéal d'association qui permet la médiation, la propitiation, l'accès rituel et la dévotion ; elle est représentée entre autres par le culte extatique populaire, le culte des esprits et le culte des saints ; ce genre de religion favorise l'utilisation de l'expérience extatique. Les ruraux développent une religion incarnée dans les personnes, les objets et les lieux sacrés,[171] bien que ces phénomènes soient également présents dans les villes et en particulier entre les classes urbaines défavorisées. Gellner représente donc deux pôles de l'Islam - chacun des pôles satisfait des différents besoins sociaux, bien que ces deux pôles coexistent pacifiquement et se mêlent.

Le Maroc est une nation avec son propre Islam qui a sa propre homogénéité culturelle. L'homogénéisation culturelle et religieuse a été déterminée par une interaction continue et constante entre les villes et les tribus ; les citoyens et les ruraux n'appartiennent plus à deux mondes culturellement différents, mais la société rurale et la société urbaine sont des variantes du même système culturel.[172]

Il y a une juxtaposition constante dans laquelle tout devient tradition, souvent il suffit réciter quelques versets du Coran pour rendre licite un rituel absolument non-existants ou envisagés dans la culture islamique.

Pour répondre à la question posé dans l'introduction, nous pouvons dire que, l'espace de la mort constitue un lieu de syncrétisme culturel arabo-berbère dans lequel la composante orthodoxe ne diffère pas des autres éléments de l'imaginaires sociaux, des habitudes populaires et de la magie.

Les Berbères ont tendance à choisir un comportement classique, régulier, « normal », le même partagé par tous les membres de la communauté, mais continuent

---

[171] E. Gellner, *Les saints de l'Atlas*, trad. par Paul Coatalen, Editions Bouchene, Saint-Denis, 2003, pp. 21-27.

[172] C. Geertz, *Observer l'islam : changement religieux au Maroc et en Indonésie*, trad. del'anglais par Jean-Baptiste Grasset, La Découverte, Paris , 1992, pp. 22-26.

à transmettre, à travers la mémoire un cadre rigide des règles et des idées fixes. Ces rituels et croyances appartiennent au domaine de la coutume et non à l'orthodoxie en sens strict. De toute manière, ces pratiques populaires ont leur propre sens et leurs propres fins.

Les formes primitives de la religion marocaine ont été influencées par les conditions de la situation économique de la population rurale dont l'activité économique dépend de la nature, donc elle à besoin de recourir à des rites magiques pour contenir les forces naturelles et pour trouver des avantages. Ce sont des rituels encore actuels, perpétués par toute la société, notamment par des actions complexes.

La mort est vécue et perçue comme tous les autres musulmans, mais dans l'intimité de la maison, quand il n'y a pas de « regards indiscrets », les berbères réactivent ce qu'ils ont conservé dans la mémoire, ils réactivent tout ce que les ancêtres leur ont transmis, plus ou moins fidèlement, d'ici la liaison innée avec la tradition, la magie, la vénération, l'omniprésence des esprits des défunts. La religion populaire et du quotidien est encore présente, et il y a une grande quantité d'éléments sacrés « étrangers » qui révèlent l'âme religieuse mais pas canonique des Berbères.

CHAPITRE VI

ÉLEMENTS POUR UNE ANALYSE DES RAPPORTS ENTRE FEMMES ET REPRESENTATIONS RITUELLES AU MAROC

Dans le chapitre précédent, nous avons analysé les rites et les rituels auxquels nous avons assisté au cours de la recherche sur le terrain. Pour échapper à la contagion de la mort et éloigner les esprits des défunts, les rituels funéraires sont exécutés suivant les pratiques religieuses populaires. Toutes les phases sont mises en œuvre et contrôlées par la domination masculine mais elles sont les femmes à posséder les savoirs de la mort, transmis depuis des millénaires.

1. LE MONDE FEMININ ET L'ORALITE

Les femmes sont les détentrices de la connaissance, de l'histoire et de la préservation. L'oralité de la femme berbère est ancestrale, polyvalente, omniprésente et fait partie de l'identité marocaine.

Nous parlons généralement de langue et de culture maternelle pour souligner l'importance du rôle de la mère dans la construction et la formation de l'identité.

La mère transmet les significations, les symboles, les valeurs ; elle assume une fonction sociale, éducative, protège et préserve les savoirs.[173] Parmi les montagnes voisines Beni Mellal la plupart des femmes rencontrées (pendant la recherche) ne sont pas instruites, elles vivent de l'agriculture et de l'élevage et n'ont pas accès direct à l'espace public.

Les femmes berbères de la montagne incarnent la vigueur et la persistance. La culture de l'émigration est enracinée et ancrée dans le tissu social des centres

[173] F. Sadiqi, *Women, Gender and Language in Morocco*, Brill Academic, Leiden, 2003 ; K. E. Hoffman, *Moving and dwelling American Ethnologist*, 2002b, 29 (4), 928–962 ; K. E. Hoffman, « Emigration, gender, and the burden of language preservation », in Blythe, J., Brown, M. (Eds.), *Maintaining the Links : Language, Identity, and Land*. Foundation for Endangered Languages, Bath, 2003a, pp. 93–100 ; H. Yasien – Esmael, *Coping with bereavement among muslim arabs in Israel : The perception of religious, social and emotional adjustments as a function of religious observance, gender and the passage of tim,*. Unpublished master tesi submitted to the University of Haifa, Haifa, Israel, 2000.

analysés et définit la vie quotidienne, l'imaginaire collectif, la vie personnelle et familiale, l'évolution de l'habitat culturel et urbain. Les femmes de ces centres, souvent n'ont pas depuis longtemps des nouvelles de leurs maris, fils, frères, dont la plupart sont partis clandestinement pour l'Europe. Et donc elles se considèrent comme des veuves, portent souvent les vêtements de deuil, et sont désespérées à l'idée qu'ils sont morts sans recevoir leur bénédiction, sans la possibilité de retourner dans leur patrie. Pour combler ce vide, elles « simulent » une série de rites funéraires pour apaiser les esprits « mal mort ».[174] Les femmes berbères de *Khouribga*, contrairement à ceux des petits villages à côté de Beni Mellal, vivent soumises au système national arabo-centré, elles adoptent le style arabe pour décorer les maisons, écoutent la musique arabe, marginalisent leur propre être en dissimulant leur berbérité, surtout quand elles se marient avec un homme qui parle seulement la langue arabe.

2. LE CERCLE MAGIQUE DE LA LANGUE

Reprenant une pensée de Wilhelm von Humboldt, on peut dire que chaque langue dessine un cercle magique autour des gens, un cercle d'où il est difficile de sortir, sinon « en sautant volontairement dans un autre cercle ».[175] Les femmes berbères utilisent la langue berbère dans la vie du quotidien et la langue arabe dans la vie religieuse, mais, presque jamais les femmes berbères des villages connaissent l'arabe, elles mémorisent des formules qu'elles récitent pendant les « moments religieux ».

Dans cette section, à partir de l'importance accordée à la langue, nous allons analyser l'un des éléments caractéristiques des femmes berbères Moujd et Ain El Ghazi : les lamentations funèbres.

---

[174] M. Demnati, 2001. La femme Amazighe doublement pie´ge´e. www.LesChleuhs.Com. Retrieved 1/14/2005 from: <http ://www.leschleuhs.com/modules/news/article.php?storyid=460>.

[175] W. Von Humboldt, « Einleitung zum Kawi-Werk », VI, 60, in <Sprache und Mythos>>, Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig, VI, 1925, reproduit in Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt, Wissenschaft- liche Buchgesellschaft, 1965, p. 80.

3. LES LAMENTATIONS FUNEBRES

Les lamentations font partie du patrimoine de l'oralité des femmes marocaines. Les rites sont utilisés pour communiquer des réalités particulières, riches, complexes, multidimensionnelles et codées. La formalité des rites est contrée par une forte et intense émotivité palpables dans le rituel des lamentations funéraires.

Les lamentations funéraires entrent dans la catégorie verbale du rituel et assument une grande valeur symbolique lorsque les mots de lamentation sont associés à des gestes et des mouvements particuliers qui mettent davantage l'accent sur la douleur et le désespoir du moment.[176]

Toutes les manifestations théâtrales de la douleur sont rien de plus que la «preuve» de la souffrance et de la douleur et sont l'expression de la communauté. Ces sont des «manifestations» imposées par le groupe et codées et ont une double fonction : servent à témoigner l'existence du groupe ; d'autre part, servent à témoigner le sentiment de perte et de malaise.[177]

a. LES LAMENTATIONS DANS LES VILLAGES BERBERES DU MOYEN ATLAS

Au Maroc, dans les petits villages berbères du Moyen Atlas, quand arrive la nouvelle d'un décès, les femmes du village courent dans la rue en criant, avec les mains sur le dos, d'autres femmes viennent crier pour fomenter les cris. Les femmes ne cessent de crier et dire tout ce qui passe dans leur esprit et tous ceux qui viennent, ne pleurent pas pour le défunt, mais à la mémoire de leurs proches disparus.[178]

Les femmes, bien qu'elles sachent que les hurlements constants peuvent provoquer de la douleur à la personne décédée, les femmes effectuent les lamentations sans interruption, pendant toute la durée de la permanence de la personne décédée dans la maison.

Les lamentations doivent être faites discrètement et pas dans la chambre où le défunt est présente, sinon, son âme serait condamnée aux tourments éternels de

---

[176] Morin, *op. cit.*, 1980, p. 106.
[177] E. De Martino, *Morte e pianto rituale : dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, P. Boringhieri, 1975 ; A. M. di Nola, *La morte trionfata : antropologia del lutto*, Roma, Newton Compton, 1995 ; A. M. di Nola, *La nera signora : antropologia della morte*, Roma, Newton & Compton, 1995 ; A. De Gubernatis , *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso i popoli indo-europei*, Bologna, Forni, 1971.
[178] J. Delheure, *op. cit.*, 1988, pp. 280- 283.

l'enfer. Au Maroc, il y a deux sortes de lamentations : *ta'dīd* (rappel) e *'ndib* (lamentation).[179]

Pour le *ta'dīd,* il y a une organisation prescrite, l'idée principale de ce genre de lamentation est invoquer sans cesse le nom du défunt.

Le *'ndib* nécessite d'une mise en scène élaborée, les femmes sont regroupées autour de la personne les plus touchées par le deuil (mère, sœur, épouse) concentriquement (dans le première cercle, il y a les femmes de la famille, dans le deuxième les femmes amis et du quartier amis, dans le troisième tous les autres). Cette manifestation de la douleur est appelée *ğnàza*. Les proches du défunt, au centre du cercle, commencent le rituel. [180]

La lamentation est tellement enracinée en Afrique du Nord qu'il y a des termes berbères spécifiques : *gejder* = déchirer le visage en signe de douleur // *agejdur* =lamentations (tamazight Maroc central) ;[181] *gjdr* = se plaindre // *agjdur--agejdur* = lamentation funèbre (tachelhit) ;[182] *ağejdur -agejdor-ayejdor*= lamentation, larmes pour les morts (tarifit) ;[183] *agejdur-igejduren* = lamentations, crise suivie par des lacérations des joues en signe de deuil (Wargla) ;[184] *agejdur* = crise accompagnée de manifestations de la douleur // *sgejder -yesgejdir-yesgejdur* = se plaindre (Kabylie).[185]

Le terme islamique pour l'extériorisation de la douleur est *hidad*, il est permis de pleurer, pour une période de trois jours ; l'Islam permet de pleurer, mais pas désespérément, cette pratique est interdite, appartient à la *jahiliyya*.[186]

Les femmes louent sans cesse les défunts, parle de son courage, sa beauté, sa douceur. Dans le contexte berbère la louange du défunt est flanquée par des

---

[179] K. Elaroussi, *op. cit*., 1989, p. 259.
[180] M. Abdesselem, *Le theme de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III/IX siècle*, Publications de l'Université de Tunis, Tunis, 1997, pp. 97-98 ; K. Elaroussi, *op. cit*., 1989, p. 259 ; M. Abdesselem, *op. cit.,* 1997, pp 97-98 ; L. Abu-Lughod, « Islam and the gender discourses of death », in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25, n. 2, 1993, pp. 187-205.
[181] K. Naït-Zerrad, *Dictionnaire des racines berbères: formes attestées. Ḍ-GEY. III*, éd. Peeters, Paris-Louvain, 2002, p. 755 ; M. Akli Haddadou, *Dictionnaire des racines berbères communes. Suivi d'un index français-berbère des termes relevés*, Haute Commissariat à l'Amazighité, 2006/2007, p. 70.
[182] *Ibidem*.
[183] *Ibidem*.
[184] J.-M. Dallet, Dictionnaire Kabyle-Français, Selaf, Paris, 1982, p. 253 ; M. Akli Haddadou, *op. cit.*, 2006/2007, p. 70.
[185] *Ibidem*.
[186] J. I. Smith, « Islam », in C. J. Johnson & M. G. Mc Gee (Eds.), *How different religions view death afterlife* (second ed.), Charles Press, Philadelphia, 1988, pp. 136-137.

invectives contre lui / elle qui a abandonné ce monde en laissant aux vivants les préoccupations, les difficultés, la pauvreté ; ce genre de lamentation provient du contexte culturel et social méditerranéen. La lamentation n'est pas seulement une expression spontanée de la douleur, mais aussi un rituel règle.[187]

Les lamentations, en quelque sorte, sont diamétralement opposées aux chansons. Les lamentations sont chantés pendant les funérailles alors que les chansons dans la vie quotidienne, surtout pendant le mariage.[188] Ce contraste entre les funérailles et le mariage reflète le même contraste entre l'*ayat* (pleurs rituels) qui est une sorte de cri qui accompagne la découverte de la mort et *zagharid*, les cris avec lesquels les femmes célèbrent les bonnes nouvelles. Les lamentations et les chansons, comme la mort et de la vie, sont structurellement équivalentes, bien que la communauté tend à nier toute similitude.[189]

Les lamentations funéraires et le thème de la mort sont si enracinées dans la culture berbère, en particulier dans la culture kabyle, qui tournent même dans la poésie et les chansons modernes. Pour la poésie, nous citons quelques vers écrits par Malek Ouary :

« Lmut tewweḍ-ed ɣer yeẓri	« La mort arrive à la vue
Lḥir ad yili	Il va y avoir de souci
D aɣrib ur nesɛi lwali »	Exilé qui n'a de parent »[190]

Pour la chanson moderne nous avons pris comme exemple un texte de Idir, un compositeur contemporain kabyle qui a dédié un poème à la mort, *Le Muth* :[191]

[187] E. De Martino, *op. cit.*, 1975, p. 128.
[188] L. Abu-lughod, *Veiled Sentiments. Honor and poetry in a Beduin societ*y,University California press, 2000, p. 145.
[189] S. Rasmussen, « Grief at Seeing a Daughter Leave Home : Weeping and Emotion in the Tuareg Techawait Postmarital Residence », in Ritual The Journal of American Folklore, vol. 113, n. 450, Holidays, Ritual, Festival, Celebration, and Public Display, 2000, pp. 391-421 ; L. Abu-Lughod, *op. cit.,* 1993, p. 191.
[190] M. Ouary, *Poemes et chants de Kabylie*, Bouchene, Paris, 2002, pp. 74-75.
[191] Idir - Hamid Cheriet; Aït Lahcène. http://www.idir-officiel.fr/biographie

« Comme je suis effrayé par…la tristesse entraînée par la Mort
Le jour où mon tour arrivera
Quand j'ai appris le décès d'une personne de mon âge…
Une personne de mon âge décédée !
J'ai eu peur moi aussi
J'ai eu peur moi aussi
Le ciel s'est assombri sur le village, le jour où la Mort est arrivée
Elle (la Mort) s'est amenée, la main étendue (pour prendre une âme)
Maman ! O Maman ! (exclamation algérienne exprimant le choc ou la peur)
Hommes et femmes…tout le monde agrippe fermement la porte (pour empêcher la Mort d'entrer)
Frissonnant (de peur) pour leurs enfants.
Maman ! O Maman !
Elle (la Mort) n'oubliera personne…alors pourquoi pleurer ?
C'est chacun son tour
Maman ! O maman !
D'innombrable insurrectionnels sont morts et d'autres les suivront encore et encore
C'est en file indien qu'ils renforcent les rangs des morts
Maman ! O maman !
Destin ou destinée…poussière ils deviendront
Just le temps où ils ont vécu et partis à jamais (déjà oubliés)
Maman ! O maman !
Ce qui s'est allé, ne reviendra jamais…sauf dans les discussions (souvenirs)
Lorsque les gens le citeront

Maman ! O maman !

Dieu…Dieu…O mon Dieu… J'ai eu du chagrin pour « le fils d'osier » (l'osier est une plante utilisée pour fabriquer de la ficelle de coutume pour les couffins, les chapeaux de pailles, les tapis traditionnels et le clôtures.) (Sous-entendue : fils utile et rigide. Idir utilise une métaphore : le regrette était une personne bien, serviable et en bonne santé.)

Dieu…Dieu…O mon Dieu…Allongé dans un coin comme un « fils ordinaire » (abandonné) (utilisé comme comparaison contradictoire de fils d'osier)

Dieu…Dieu…O mon Dieu…Au moment où on lui immobilisa (attacha) la mâchoire

Dieu…Dieu…O mon Dieu… Sa pauvre mère sanglotait

Dieu…Dieu…O mon Dieu…Au moment où on lui ferma les yeux

Dieu…Dieu…O mon Dieu… Les personnes de son âge citaient un thrène (poème et lamentation funèbres)

Dieu…Dieu…O mon Dieu… Si c'était un homme qui l'avait assassinée

Dieu…Dieu…O mon Dieu… Moi et lui, on s'emportera (rentrer dedans, se jeter sur l'adversaire, se sacrifier pour tuer l'adversaire)

Dieu…Dieu…O mon Dieu…Mais puisque c'est la Mort (naturelle) qui l'a emporté

Dieu…Dieu…O mon Dieu…On réitéra son prénom, au lieu de pleurer « enfant de remplacement –donner le prénom d'un défunt à un nouveau né. »

« ay kukraghaghbel n lmut
asm'ara d yerzughuri

mi sligh s tizyawtemmut
ugadeghula d nekkini
yeghlid ‘tlamgheftmurt
asmi d tewwedlmut
tewdedteszledafusis
a yemmayemma
yalwayeggunitawwurt
argaztametut
yergagighefarrawis
a yemmayemma
ula d yiwenmaccitettut
acimi ara nru
mkulwa at id yaswassis
a yemmayemma
Igmmuten d izumal
mazal u mazal
tirni id temsetbaan
a yemmayemma
d lmektubnegh d lmijal
yetcatenwakal
alaasmiaadanruhen
a yemmayemma
ayyeniruhenur d yettughal
siwadegawal
mi ara’ten id ttadrenmedden
ayemmayemma
allah allah alla h
ighadiyiug’tum n llim
allah allah alla h
szlent di tasgaamusaru
a lla h a lla h a lla h
m’akken is ccuden aghsmar
a lla h a lla h a lla h
tizyas trefd asefru

a lla h a lla h a lla h
m'akken as medlen allen
a lla h a lla h a lla h
yemmas taazizt la tettru
a lla h a lla h a lla h
lukan d laabd it yenghan
allah allah allah
nek yides ar nemseglu
imi d lmut ayagi
allah allah aallah
an refd ism is xir ma nru. »[192]

b. LES PLEUREUSES PROFESSIONNELLES

Chez les *Ait Merghad*, à Errachidia, le territoire que couvre une grande surface de la frontières du Haut Atlas à l'est avec la province de Figuig, à l'ouest avec Beni Mellal, Azilal et Khenifra, au Nord avec Boulmane, encore aujourd'hui, certaines familles paient le *tanadt*, ou pleureuses professionnelles, qui assistent aux funérailles pour contribuer activement à la lamentation.[193]

c. LES LAMENTATIONS

Les interlocuteurs de cette recherche ont été 45, seulement 12 ont accepté de chanter une lamentation en tamazight. Quand les femmes continuent à utiliser leur propre langue retournent à des structures et traditions anciennes. À Moujd et Ain El Ghazi et à Khouribga ont été recueillis quelques textes, d'où deux parmi eux, ont été analysés ici.[194]

La plupart des femmes rencontrées ont confirmé l'existence des lamentations, mais ont expliqué la difficulté à reproduire le texte à un moment qui ne coïncide pas avec les funérailles, parce que les mots ils découlent de la douleur, une fois la douleur a disparu, même les mots disparaissent.

---

[192] Traduction : Mounir Kechar.
http://www.musicme.com/#/Idir/videos/Lmut---L'muth-(La-Mort)-Avec-Traduction-76424839326D7A5A4A4B55.html
[193] F. Gaddar, « Change in death rituals : the case of the ritualisting mailing in the amazigh culture », in World Journal of Islamic History and Civilization, 3 (2), 2013, pp. 57/61.
[194] Aucune licence n'a été accordée pour filmer les chants, nous avons seulement enregistré la voix pour assurer l'anonymat.

La lamentation n'impliquait pas seulement la personne en train de « chanter » mais elle provoquait de vives réactions chez toutes les femmes présentes, il y avait une ambiance désastreuse et triste où tout le monde est gagné par la douleur.

Les textes recueillis sont très semblables les uns aux autres, ils changent les mots, les mélodies, les intonations, mais fondamentalement, il y a le besoin de raconter une condition personnelle.[195] Les lamentations sont présentées sous forme de dialogue entre le défunt et les survivants, comme témoignent ces chants recueillis sur le terrain :

TEXT 1

1. ah a yemma yah a yemma	oh maman
2. ah a yemma tmut-d traḥ-d tzrid i yah a yemma	elle est morte, elle est partie, tu m'as laissé toute seule oh maman
3. ah a yemma yah a yemma	oh maman
4. ah a yemma tsaniḥ-d diyi yah a yemma	oh maman tu m'as laissé, oh maman
5. ah a yemma yah a yemma	oh maman
6. ah a yemma	oh maman
tusid rrḥil-nnem yah a yemma	tu as amené tes bagages (tous), oh maman
7. ah a yemma yah a yemma	oh maman
8. ah a yemma	oh maman
ul sul ulli may ɣfi	il n'y a personne qui vienne me rendre visite
ittatfen walu a yemma	ni personne qui sorte (de mamaison), oh maman
9. ah a yemma yah a yemma	oh maman
10. ah a yemma	oh maman
qqimɣ bla yemma luqt-u a yemma	je suis sans mère dans ce moment, oh maman
11. ah a yemma yah a yemma	oh maman

[195] H. Jouad, *Le calcul inconscient de l'improvisation. Poésie berbère – rythme, nombre et sens*, Peeters, Paris-Louvain, 1995.

12. ah a yemma	oh maman
ul ufiɣ may xfi ittatfen a yemma	il n’y a personne qui vient me rendre visite, oh maman
13. ah a yemma yah a yemma	oh maman
14. ah a yemma	oh maman
ulli may i yessen jidn luqt-u lmakla yah	il n’y a personne qui sait préparer la nourriture maintenant, oh maman,
15. ah a yemma	oh maman,
ulli may i ittggn aršti yah a yemma	il n’y a personne qui sait pétrir, oh maman
16. ah a yemma yah a yemma	oh maman
17. ah a yemma	oh maman
ulli may i issnawen luqt-u a yemma	il n’y a personne qui va cuisiner pour moi, oh maman
18. ah a yemma yah a yemma	oh maman
19. ah a yemma	oh maman
tzrid-iyi ikk isnnanen yah a yemma	tu m’as jeté dans les épines, oh maman
20. ah a yemma yah a yemma	oh maman
21. ah a yemma	oh maman
ulli may ɣri yelli ma ɣri itggen leɛmart	non il y a plus personne à ma maison qui me tient compagnie
22. ah a yemma yah a yemma mma	oh maman
23. ah a yemma ulli may issnawn a yemma	oh maman, Je n'ai personne qui cuisine pour moi, oh maman
24. ah a yemma yah a yemma	oh maman
25. ah a yemma	oh maman
ulli may itssun luqt-u a yemma	il n’y a personne me fait le lit maintenant, oh maman
26. ah a yemma yah a yemma ma	oh maman
27. ah a yemma	oh maman
ulli may ɣmmsen luqt-u a yemma	je n'ai personne qui me couvre maintenant, oh maman

28.	ah a yemma yah a yemma	oh maman
29.	ah a yemma ulli may ɣay iṣfaden a yemma	oh maman, il n'y a personne qui nettoie, oh maman
30.	ah a yemma yah a yemma	oh maman
31.	ah a yemma tudjid tamɛdurt a tudjid di dd yah a yemma	oh maman tu m'as laissé malade, tu m'as laissé, oh maman
32.	ah a yemma maɣa yi yttkken ɣri ḍar di ɣef a yemma	oh maman avec (de) moi (toujours) present, des pieds à la tête (personne se peut occuper de moi), oh maman
33.	ah a yemma yah a yemma	oh maman
34.	ah a yemma tzrid-iyi a yemma	oh maman, tu m'as quitté, oh maman
35.	ah a yemma yah a yemma	oh maman
36.	ah a yemma ɣer-iyyi ad nn raḥaɣ a yemma	oh maman, appelle-moi pour te rejoindre, oh maman
37.	ah a yemma ad šemm irḥem rebbi a yemma	oh maman, Dieu te fasse miséricorde, oh maman
38.	ah a yemma ad šemm iẓṛẓṛ rebbi s rreḥmet a yemma	oh maman que Dieu te donne sa clémence, oh maman
39.	ah a yemma yah ad ɣfm issusɛ rebbi a yemma	oh maman que Dieu soit généreux avec toi, oh maman
40.	ah a yemma ad am iyy rebbi faḍma zahra	oh maman que Dieu te peux rendre Fatima Zahra comme voisine, oh maman
41.	ah a yemma yah a yemma yah	oh maman
42.	ad šemm irḥem rebbi	que Dieu soit clément avec toi[196]

[196] 19/05/2015 – Khouribga, femme berbère d'origine d'Imouzer - *Ait Seleh* – 56

TEXT 2

1.	a y rraw-inu ay arraw-inu	oh mes enfants
2.	idda ibba-tunmay dd ɣifi yettatfen	votre père est sorti, qui va venir (dans la maison)
3.	a y arba-inu a y arba-inu	oh mes fils, mes fils
4.	ul ɣuri tiɣraḍ ad xedmeɣ a y arba-inu	je n'ai pas de forces pour travailler mes enfants
5.	a y arraw-inu a y arraw-inu	oh mes enfants
6.	may dɣifun ittazzlan	qui peut subvenir aux vos besoins
7.	a y arraw-inu ha-t-in imeẓyann	mes fils, voilà, petits
8.	a y arba-inu	oh mes fils, mes fils
9.	ur da ttxdemɣ ur dmiɣ	je ne travaille pas, je n'y ai jamais pensée le faire
10.	mayd ɣifi tweṣṣaḍ	qui tu as désigné (pour me prendre en charge (ou qui va te substituer)
11.	ur ɣuri may dd ɣifun iṣaṛṛfen	vous n'avez personne qui dépenserait pour vous
12.	imeẓayn ur da tssinem awd imiqq	vous êtes encore petits, vous ne connaissez rien
13.	a bba n warraw-inu	oh père de mes enfants
14.	ur ɣiyyeɣ i lexdemt ur ssineɣ awd imiqq	je suis incapable de travailler, je ne sais rien faire
15.	winna ɣri tzrid	ce à quoi tu m'as laissé
16.	ur da ttɣimaɣ awd imiqq	je ne demeurai ici (dans ce monde) aucun moment
17.	idda bba-tun izry idda arraw-inu	votre père est parti et il m'a laissé vous (maintenant je n'ai que vous), mes enfants.[197]

4. PROFUSION, NECROMANCIE, PROSPERITE ET RITES FUNERAIRES

Dans le quotidien, les femmes du village tirent leur subsistance des fruits de la terre et fondent leurs valeurs sur la religion, mais elles abusent des pratiques et des croyances magiques. La mort est vécue et perçue ainsi que tous les autres

[197] 16/6/2015 – Moujd, Beni Mellal – Ait Sai'd – 52 ans.

musulmans, mais dans l'intimité de la maison, échappant des regards indiscrets, les femmes réactivent ce qu'elles gardent avec le cœuret et avec la mémoire, réactivent tout ce que les ancêtres ont transmis à eux, plus ou moins fidèlement, par voici le lien inné avec la tradition, la magie, la vénération, l'omniprésence des esprits défunts.[198]

La religion a toujours envahi et continue à envahir la vie des villages, a exercé son emprise sur la société mais n'est pas réussie à effacer les pratiques et les croyances qui rendent l'Islam des berbères marocaines, un Islam populaire et syncrétique.

Les formes esthétiques, les rituels de fertilité et, en particulier, la rencontre avec les morts semblent être thème sous-jacent d'une culture païenne qui n'a jamais complètement disparu.

Toutes les activités et les rituels femelles sont dans leur cycle une séquence de quatre étapes qui reproduisent le cycle annuel des saisons et les quatre phases lunaires. Le parallélisme entre la puissance de la femme et celle de la terre, à la fois sous l'influence lunaire, est souligné par leur capacité de créer et nourrir ; la fertilité d'une femme est associée à la fertilité de la terre, les deux sont imprégnées de l'esprit magique.[199]

Les rites agraires sont ceux liés à l'événement annuel de la végétation, le travail dans les champs est influencée par de puissants agents externes que l'homme ne peut pas contrôler ; le succès agricole dépend du travail de l'être humain : le labour, le semis, la récolte. Chaque saison est caractérisée par son travail, chaque agriculteur met en scène une série de gestes symboliques destinés à promouvoir l'activité agricole, le renouvellement, l'alliance avec le monde des gardiens morts et les protecteurs de la terre et certains rites agraires reproduisent les rites funéraires. Le cycle de la vie et de la mort des êtres humains émule celle du cycle des saisons et des cultures. Le cycle des saisons correspondent au cycle de la vie. La récolte est accompagnée par des rites funéraires et termine par la mise à mort de la dernière gerbe. La dernière gerbe, décrits par James Frazer dans son *Le rameau d'or*,[200]

---

[198] V. Lanternani, « Syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes post-face à une étude des mouvements religieux de l'Afrique noire », in *Archives de Sociologie des Religions*, X, ig, I965, pp. 99-116.
[199] *Ibidem*.
[200] J. G. Frazer, *Il ramo d'oro : studio sulla magia e la religione*, Boringhieri, Torini, 1973.

évoque l'idée de régénération des champs, en effet, tandis que l'homme coupe l'arbre, l'arbre-esprit se réfugie dans les autres parties de la plante, jusqu'à arriver à la dernière gerbe ; dans cette optique, la dernière gerbe doit périr par la violence, pour assurer la fertilité et la renaissance des champs. Des grandes alternances dominent le rituel saisonnier : le principe masculin et féminin, la fertilité et l'infertilité, l'humidité et la sécheresse, la vie et la mort. À Ouargla (Algérie) il y a deux grandes saisons intimement unis, la plus redoutée est la saison de la mort parce que les esprits mal tourné, ou non honorés dignement, pourrait se venger en apportant la sécheresse ; seulement la mise en scène des rituels funéraires peut garantir le renouvellement éternel :

> « La saison vivante fait place à la saison morte, les mois succèdent aux mois, seul Dieu demeure. »[201]

Les hommes voient dans la mort saisonnière un espoir de résurrection :

> « L'espoir que les morts reviendront sur terre apporter aux hommes leur inépuisable fécondité. »[202]

5. SYMBOLISME ET LIEUX DE LA MORT DANS L'ORALITE BERBERE

La mort est l'un des thèmes prédominants de l'oralité berbère. Les symboles et les rituels décrits sont imprégnés des vues religieuses musulmanes, cependant, ces concepts sont réinterprétés dans la culture locale et narrés dans la langue berbère. La réinterprétation est basée sur des croyances et des superstitions qui s'adaptent aux principes et préceptes généraux de l'Islam. Il y a une opposition entre corps / âme, monde terrestre/ vie après la mort, vie / mort, ciel / enfer, qui sont exprimées par des comparaisons et des métaphores, inspiré au développement physique et culturelle du groupe producteur ethnolinguistique des textes littéraires.

6. L'UTERUS

Un autre espace, symbole de la mort, est certainement l'utérus. À plusieurs reprises, nous avons demandé aux femmes parce qu'elles préconisaient le retour du corps de leur défunt au Maroc, presque jamais elles ont essayé d'expliquer

[201] Delheure, *op. cit.*, 1988, pp. 128-129
[202] *Idem*, p. 230.

verbalement la motivation, la plupart ont indiqué leur propre ventre : « ici il est né et il est ici qu'il doit retourner ».[203]

C'est la femme qui influence positivement et négativement, consciemment ou inconsciemment le cycle vie-mort-renaissance, parce que la femme est naturellement et magiquement liée à ce cycle.[204]

7. LA TOMBE : LE CULTE DES ANCETRES ET L'INCUBATION

Les femmes berbères doivent nécessairement pas penser constante à la mort qui a lui touché parce que la mémoire affaiblit le corps et l'esprit et comptent plutôt sur la puissance des ancêtres, s'endorment sur leurs tombes ou près d'un arbre ou un rocher, où elles présument qu'il est enterré un ancêtre (incubation) ; les femmes s'endorment dans ces endroits pour obtenir des indications sur la façon de survivre à la douleur, pour trouver les moyens de soutenir leurs familles.[205]

L'acte de tomber endormi sur le sol nu, indique la grande importance qui les Berbères attribuent à la terre : la terre est la mère de rêves, de la vie et de la mort.[206]

---

[203] M.-L. Gélard, « De la naissance au septième jour Rituels féminins et temps suspendu (tribu berbérophone du Sud-Est marocain) », in *Ethnologie Française, Société d'ethnologie française*(SEF), distribution PUF, 2003, pp.131-139 ; G. Marcy, « L'alliance par colactation (*tâd'a*) chez les Berbères du Maroc Central », in *Revue Africaine*, 1936, pp. 368-369.

[204] Entretien - 27/01/2015 – Moujd – Beni Mellal:
«Mon fils est parti il y a plus de sept. Il vit dans une petite ville près de la mer, je ne sais pas le nom. Il est parti sans papiers, je pleurais tellement ce jour-là comme s'il était mort. Je craignais de ne pas le voir plus. Il ne gagne pas beaucoup, mais parvient toujours à m'envoyer de l'argent, pour moi c'est une bénédiction. Il essaye toujours de me rassurer, il me téléphone au moins une fois par semaine, je ne sais pas ni lire ni écrire, mais j'ai appris comment utiliser le téléphone. Il n'a jamais été capable de rentrer à la maison sinon son rêve italien peut terminer, il est convaincu qu'un jour, obtenus les documents, il retournera. Mon seul rêve est de le voir et l'embrasser au moins une fois avant de mourir, mais je sais que, même s'il devait mourir en Italie, il choisira de retourner dans le ventre de sa terre natale, il est né ici et ici il doit retourner. Beaucoup de gens pauvres ont réussi à revenir après la mort, chacun d'entre nous dans le village et tous les compatriotes qui vivent en Italie ont donné un peu d'argent pour le rapatriement, je suis sûr qu'ils feraient la même chose pour mon Abdelsamad. »

Entretien 02/02/2015 – Moujd - Beni Mellal :
« Je n'ai personne dans ma famille en Italie, mais il y a beaucoup des hommes du village. Quelqu'un est revenu, quelqu'un est resté à l'étranger, d'autres sont morts. Chaque fois que quelqu'un de ces expatriés meurt la douleur affecte l'ensemble du village, ils sont tous nos enfants. Nous cherchons de consoler sa femme, sa mère, sa sœur. Nous nous réunissons et pleurons cette perte. Nous ne laissons jamais seule la famille, nous devons être unis et attendre l'arrivée du corps. Le rapatriement compense la condamnation de la mort dans un pays étranger, seulement le retour dans l'utérus donnera la paix à l'âme. »

[205] Basset R., 1906, Le nom berbère de Die, in Bul. Archéologique, p. 2.

[206] N. Benseddik et G. Camps, « Incubation », in *24 | Ida – Issamadanen*, Aix-en-Provence, Edisud (« Volumes », no 24), 2001, p. 3714-3722 ; Terrasse H., « Au cœur du monde berbère : les seksawa au Grand-Atlas marocan », in *Annales, Économies, Sociétés, Civilisation*, n. 2, 1956, pp. 248-

8. LE CIMETIERE

Dans les régions montagneuses berbères du Moyen Atlas, existe encore l'anarchie à l'égard de sépultures. Dans les petits cimetières il y a des zones isolées et inhabitées où nous avons vu une distinction claire entre les sépultures les plus anciennes qui sont sans un ordre préfixe et l'alignement parfait des nouveaux sépultures. L'inscription est uniquement en arabe, et l'orientation c'est la même de tout les autres cimetières visités. En traversant le territoire où il y a des petits groupes de maisons nous avons toujours remarqué la présence de quelque sépulture, placé près d'un arbre ou d'un tas de pierres, l'orientation est canonique, mais il n'est presque jamais aligné, peut-être pour la conformation du territoire.[207]

9. LES VISITES AU CIMETIERE

La visite au cimetière constitue un acte de communication ; les visites au défunt simulent les visites sociales entre le vivent. La répétition de ce schéma montre la continuité d'une relation familiale, mais aussi l'idée de la continuité de la vie après la mort, ainsi la nécessité de considérer la personne décédée comme toujours vivante.[208]

256, p. 255 ; C. Aufauvre, « Des procès en chair et en songe. Sainteté et exorcisme à Bouya Omar et Sidi Chamharouch (Maroc) », in *Altérités*, vol. 6, no 2, 2009 : 93-114 ; J. Galinier, J. Raymond, « Avant-propos », in *Penser et agir par substitut : Le corps en perspective*, Revue Atelier, 1996 n. 18, pp. 5-11.

Entretien - 27/01/2015 - Moujd - Beni Mellal :
« Hier soir, je rêvais ma mère. Je suis triste, je pense à elle toujours. J'ai un sentiment d'angoisse, je me sens comme le jour où elle m'a laissé. Il est étrange que aujourd'hui vous êtes venu à me visiter, peut-être qu'elle voulait me envoyer un message, elle savait que vous viendriez, savait que aujourd'hui j'aurais pleuré pour elle. »

Entretien 02/02/2015 - Moujd - Beni Mellal :
« Je n'ai ni mari ni enfants ici avec moi, donc je dois travailler dur, du matin au soir, pour survivre. Je port les animaux au pâturage, je ramasser quelques légumes, je cousine du pain, pendant l'hiver, puis je passe mes jours à tisser les tapi. Au cimetière, je vais quand je dois communiquer, quand j'ai un problème qui m'afflige, quand je me sens seule, mais chaque fois je vais la douleur retourne et je ne peux pas arrêter de pleurer. »

[207] I. Goldziher, *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes*, Paris, Laroux, 1885.

[208] Muslim 3651/Aḥmad 13000 ; Bukhârî 1264/Aḥkâm punti 116/117.

La visite est recommandé e aux hommes,[209] même si les femmes sont autorisées à visiter le cimetière, elles ne peuvent absolument crier, pleurer désespérément, déchirer les vêtements, déchirant son visage. [210]

La visite au cimetière est nécessaire pour méditer et se rappeler l'existence de la mort et de l'au-delà.[211] Se multiplient les formes de désaffection et les visites sont de plus en plus rares, en raison de la migration interne excessive qui voit des mouvements constant d'un centre à l'autre, mais aussi et surtout en raison de la nouvelle organisation du temps quotidien concentré sur le travail : une plus grande ouverture culturelle a donné à la femme la possibilité de se concentrer sur l'affirmation de leur autonomie individuelle, mais en même temps, la prolifération de la famille nucléaire attribuée exclusivement à la mère tous les types de travail domestique et l'éducation des enfants. La distance entre le lieu de résidence et le cimetière où sont enterrés membres de la famille devient souvent un obstacle aux visites. [212]

En conclusion, après avoir analysé la réalité de la mort et de la pratique rituelle dans la société marocaine nous pouvons dire elle est caractérisée par une distinction claire des rôles de genre. Les hommes sont généralement «obligés» de

---

[209] Muslim 3651/Aḥmad 13000

[210] Muslim 3651/Aḥmad 13000 ; Bukhârî 1264/Aḥkâm punti 116/117.

[211] Entretien - 18/05/2015 - Khouribga
« Ici, à Khouribga est enterré mon mari, mais je ne vais pas souvent au cimetière. Quand je retourne à Sefrou, le cimetière est mon premier arrêt, je vais dire bonjour et à prier pour les âmes de ma famille. Je vais leur demander de me donner la force de survivre. Je verse de l'eau sur leurs tombes, je supprime les mauvaises herbes, je distribue du pain et des dates pour les pauvres qui vivent dans le cimetière. La solidarité des gens de mon bled est réel, toutes les femmes du village partagent mon doleur. A Khouribga, au lieu, je sens un sentiment d'abandon et de solitude. »

Entretien - 19/05/2015 - Khouribga
« Je dois ma famille, mes petits-enfants qui remplissent ma journée. Mon mari a travaillé dur dans les mines, mais est tombé malade et il est mort. Quand on m'a donné les nouvelles, ma vie s'est arrêté, je savais que ma vie était terminée. J'ai perdu un mari, l'homme qui donné à manger à moi et à mes enfants. Je me suis consacré uniquement à la famille, à la maison, et il est grâce à mes enfants, qui se sont pris soin de moi, si je suis toujours en vie. Mon mari et ma mère sont enterre à Khouribga mais je ne peux aller souvent à pleurer sur leurs tombes, je suis très occupés et je ne peux pas aller au cimetière aussi souvent que je le voudrais. »

[212] F. Faeta, C. Grasseni, *Luoghi comuni. Antropologia dei luoghi e pratiche delle visioni*, Lubrica, Milano, 2009, p. 56 ; Thomas L.-V., *La société de conservation. Étude sémiologique des cimetiéres d'Occident*, Payot, Paris, 1978, p. 9.

gérer leurs émotions, d'exprimer leur douleur d'une manière contrôlée et d'exprimer le calme dans le visage, bien que dans de rares cas, dans la culture berbère, les hommes manifestent violemment leur douleur.

Les femmes sont socialement légitimées à exprimer leur douleur. Les rôles de genre, dans le cas spécifique de la mort, ont montré la sensibilité plus élevée et un plus grand attachement à la vie des femmes.

Les femmes se prévaloir de la liberté d'être moins «forcé», tandis que les hommes sont contraints d'incarner des rôles très rigides. Alors que les femmes expriment leur douleur, les hommes organisent les funérailles.

De nombreuses pratiques rituelles continuent à être mises en œuvre, mais on observe nécessairement deux types différents de traditions au même moment : les rituels islamiques en public et les rituels traditionnels à la maison, dans l'intimité domestiques. Les rites traditionnels sont une épreuve de la culture marocaine, mais aujourd'hui les changements dans les modes de vie, la mobilité, l'évolution des chaînes de valeurs de production, sont en train de changer toute la structure. La religion, les coutumes, les traditions sont les principales sources ou réserves référentielle des valeurs morales qui régissent constamment l'individu, les relations sociales et les relations au sein de la communauté, mais il est certainement la famille à être le «première institution», celui qui transmet les valeurs et qui détermine la cohésion de la famille et le groupe. Ce sont les femmes la source des savoirs, des savoirs rituels et des pratiques de nécromancie, car les femmes sont ceux qui donnent la vie et qui accueillent métaphoriquement le défunt dans leur ventre pour lui donner une nouvelle vie.

CONCLUSION GENERALE

Ce travail est le résultat d'une recherche croisée entre l'Italie et le Maroc, limitée à un environnement géographique restreint, à savoir, la ville de Maddaloni dans la région Campanie, et les deux provinces du Maroc, Beni Mellal et Khouribga, lieux d'où vient la plupart des migrants marocains qui vit dans le sud de l'Italie.

Le but de la thèse était de comprendre les aspects de l'identité berbère à travers les rites et les rituels funéraires dans le contexte migratoire.

Nous avons considéré les funérailles, les plus lentes à subir des transformations, en vertu de la crainte suscitée par la mort, un outil pour révéler non seulement l'identité importée du lieu d'origine et l'identité reconstruite (comme une forme ajustée à la nouvelle culture funéraire) mais aussi les effets et les développements inférées sur les formes traditionnelles du rituel au Maroc.

Prenant comme sujet d'étude les rites funéraires, nous avons observé les changements idéologiques exacerbés par la migration et la façon dont les changements, importés par les migrants, affectent le contexte d'origine.

Nous avons également examiné s'il y a une stabilité dans l'organisation et « mise en œuvre » du rituel funéraire, en situation migratoire, à partir du rite funèbre islamique.

La question principale a été de vérifier si, aujourd'hui encore, malgré les modifications apportées par les migrants, les nouveaux modes de vie, l'inévitable évolution, le rite funèbre pourrait être considéré comme un élément caractérisant l'identité marocaine et berbère en particulier.

Le travail a été divisé en deux parties.

Dans la première partie, axée sur la recherche sur le terrain en Italie, nous avons analysé empiriquement le concept de la mort et l'importance de la performance rituelle, en soulignant les changements dans la mise en œuvre du rite funéraire islamique et les contaminations imposées par la culture funéraire italienne.

L'analyse de la problématique a donné lieu à des hypothèses :

4- D'une manière très générale, comment peut-on analyser la spécificité du rapport entre migrants et mort ? Quel est (au point de vue anthropologique) le concept susceptible de rendre compte de ce rapport ?

5- Comment les rituels se situent-ils dans la logique des relations entre les migrants et la mort ? Comment y sont-ils intériorisés ? Peuvent-ils encourager/créer des changements ? Et si oui, quelle est la nature de ces changements ?

6- Comment la spécificité de ce rapport avec la mort et avec la pratique rituelle est vécue dans le Maghreb et en particulier au Maroc ? De quelle manière peut-on analyser cette réalité ?

Première hypothèse :

1- D'une manière très générale, comment peut-on analyser la spécificité du rapport entre migrants et mort ? Quel est (au point de vue anthropologique) le concept susceptible de rendre compte de ce rapport ?

Pour vérifier cette hypothèse, nous avons exploré le concept de la mort dans la société contemporaine, en cherchant de comprendre les différences par rapport à la notion de la mort, dans une société traditionnelle comme celle marocaine.

Pour les interlocuteurs il n'a pas été facile d'aborder le sujet de la mort et sa profonde signification sociale et personnelle, notamment dans un environnement « autre », dans un environnement où ils vivent une situation précaire, dans un environnement dont ils ne maîtrisent pas la langue. Au cours des entretiens il est été évident la difficulté, mais surtout la peur, de penser et de parler de la mort, parce que elle est perçue comme quelque chose de très intime, une issue funeste dont il est difficile de parler.

La mémoire, le passé et la famille affectent considérablement la réalité des migrants et la vision de la mort suit les modèles des pratiques marocaines. Dans leur territoire d'origine l'événement est toujours considéré comme un temps de socialisation, de solidarité, de communion ; les migrants ne peuvent donc pas accepter l'idée de mort « niée » ou « apprivoisée » des sociétés occidentales, d'une mort transfigurée dans son sens par des processus d' « individualisation », « informalisation » et « de familiarisation ».

Les migrants, qui meurent loin de leurs terres, sont investis par la « mauvaise mort ». La mort est « mauvaise » quand trois principes fondamentaux sont absents : le lieu, le moment et la manière. Chaque homme devrait mourir dans son village, dans son pays natal, en suivant les cycles naturels de la vie, il faudrait mourir comme un vieil homme, avec des descendants et d'une mort naturelle.

Les migrants qui meurent dans un pays étranger ne violent pas seulement la condition de
« lieu », mais aussi de « temps » et « manière » ; en fait, ils sont soumis, dans la plupart des cas, à mourir jeunes (ils sont la main-d'œuvre qui se déplace entre les deux rives de la Méditerranée) et de mort violente à cause de l' « insécurité » sur le lieu de travail.

À ce stade, cependant, assume un rôle important la communauté reconstruite, pour laquelle la mort est « une preuve de vérité » pour la communauté immigrée de foi islamique, que pour certains règles préfixées, ne peut jamais ignorer ou abandonner les restes d'un autre musulman. C'est la présence de cet entourage qui rassure grandement l'individu, en fait, toute la communauté s'activera à travers des canaux de solidarité, de sorte que le défunt pourrait « renaître » dans son pays natal.

La mort « renaissance », en ce sens, explique pourquoi la vie est considérée comme un cycle qui termine là où elle a commencé, soit dans l'utérus, « lieu » à partir duquel l'homme est venu et où il faudra passer pour une nouvelle naissance ; l'idée utopique de l'utérus est ensuite transposée au pays d'origine dans la mesure où la patrie est considérée comme la mère. Sur ces hypothèses, le
« mythe du retour » peut exercer son attrait sur les migrants : la terre natale et la mère rappellent ceux qui vivent loin.

Dans un pays étranger doivent être effectués les rites canoniques du lavage, de l'enveloppement dans le linceul et une partie de la prière. La communauté plutôt « transgresse » la religion, en donnant la priorité à l'envie du retour, qui prévoit l'allongement du temps de l'enterrement final.

Les migrants doivent remanier le concept du rituel, parce qu'à la dynamique interne du rituel, s'ajoute le mouvement physique, le transfert d'un endroit à l'autre.

Les différences entre le contexte d'origine et le territoire d'accueil n'incident pas concrètement sur les actions de base, bien que souvent, dans le nouveau contexte, sont introduites des actions supplémentaires, résultant principalement du contact avec les différentes interprétations de l'Islam, ou de l'influence de la culture funéraire italienne : l'annonce de la mort, l'utilisation du corbillard, l'embellissement de la pierre tombale et de nouvelles formes d'adieu.

Deuxième hypothèse :

2- Comment les rituels se situent-ils dans la logique des relations entre les migrants et la mort ? Comment y sont-ils intériorisés ? Peuvent-ils encourager/créer des changements ? Et si oui, quelle est la nature de ces changements ?

La mort, par l'adoption des rituels, devient le lieu où le sens est construit et crée la communauté, mais le rituel a sa valeur quand il est mis en œuvre dans le « territoire symbolique » dans lequel il est né.

Dans le contexte migratoire des référents identitaires vitaux persistent, mais c'est seulement au moment de la mort que les immigrants espèrent de s'enraciner ; pour cette raison, ils désirent garder la fixité et la visibilité du rituel, qui, cependant, se heurte à une réalité qui le prive de la territorialité du lieu d'origine. C'est seulement à travers la réinterprétation du rituel que les migrantes créent un nouveau lieu où reconstruire, en partie, le sens du rituel.

Pour les immigrants la transmission de l'identité est un processus de métissage dans lequel a lieu la négociation des souvenirs. Les contenus de cette transmission sont nombreux / multiples et les éléments essentiels sont le renforcement des liens familiaux, les valeurs et les pratiques religieuses, les contacts avec les membres de la famille dans le pays d'origine, la connaissance de l'histoire généalogique de l'un.

Si ces formes de transmission permettent de consolider un sentiment du « nous familial » elles créent, en même temps, un espace de protection contre les menaces qui peuvent nuire à l'identité. Parmi les sujets immigrés il y a une coexistence entre la tradition importée par la société d'origine, la culture du pays de débarquement et la création d'une identité qui est née comme une réponse à la nouvelle vision et perception de la vie. La représentation dans les lieux étrangers et l'introduction des éléments étrangers transfigurent le sens de la mort et du rituel, en donnant lieu à une inévitable contamination et amalgamation.

Lorsque les migrants émigrent, ils apportent avec eux un répertoire rituel traditionnel, mais les transformations, les inventions ou réinventions sont inévitables parce qu'ils doivent l'adapter au nouveau contexte social, économique et religieux.

Dans l'exécution du rite, il y a beaucoup plus de flexibilité, alors que d'une part ils ont tendance à suivre aveuglément les règles, d'autre part, ils ont la nécessité d'adapter le rite à un moment-temps-endroit précis ; l'adaptation peut être proposée ou imposée par les autorités religieuses, les spécialistes de l'entreprise funéraire, les membres de la famille.

L'accomplissement des pratiques rituelles en Italie, ainsi que dans tous les autres contextes migratoires, passe du domaine familial à celui de l'*imam*. Très souvent sont les familles à déléguer, parce qu'elles craignent de ne pas être en mesure d'achever les rites, à la fois, pour le manque de connaissances des pratiques et pour la valeur différente qui suppose un corps mort dans le contexte européen-italien.

Les modèles de transcendance et le savoir rituel, que les gens expriment pour surmonter la réalité de la mort, sont hérités de la mémoire culturelle qui se développe, se renouvelle et qui est transmise ; cependant, dans la logique des relations entre les migrants et la mort, il y a des changements structurels, donc les migrantes doivent adapter les rites funéraires au nouveau contexte. Un exemple peut être la manière dont le rituel funèbre rend licites beaucoup d'actes interdits par la religion, y compris l'autopsie judiciaire, l'extension du temps d'inhumation ou l'utilisation du cercueil.

Pour remédier à la condamnation éternelle de l'âme, de plus en plus souvent, les communautés et la famille d'origine, choisissent d'exhumer le corps, enterré dans un cimetière italien. Même si cette pratique est fortement contre la religion, elle est considérée comme le seul moyen pour être enterré dans la terre de l'Islam, le lieu de la pureté, le lieu sanctifié par la religion.

Le choix du lieu de sépulture dépend plus d'un sens social fort que d'une question religieuse ou dogmatique. La mort est un indicateur pertinent de l'existence, ou de la formation d'une identité religieuse et, par conséquent, en exprimant le désir d'être enterré au Maroc, les migrants signalent leur appartenance à la *umma* et à la terre d'origine. Il n'y a pas de commandement, ni obligation sur la question du rapatriement des dépouilles mortelles, c'est un geste symbolique empreint d'un sentiment identitaire fort, il signifie être réintégré dans la seule communauté dont le Marocain se sent partie active, il signifie devenir à nouveau membre actif de la famille d'origine.

Troisième hypothèse :

3- Comment la spécificité de ce rapport avec la mort et avec la pratique rituelle est vécue dans le Maghreb et en particulier au Maroc ? De quelle manière peut-on analyser cette réalité ?

Nous avons cherché d'étudier plus profondément les raisons invoquées par les interlocuteurs ; pour cela, la deuxième partie de la recherche a été menée dans les provinces de Khouribga et Beni Mellal, territoires situés au Moyen-Atlas marocain et à prévalence berbérophone (Moujd et Ain El Ghazi).

Les Marocains du territoire sont musulmans. Bien que les éléments constitutifs du passé culturel ont été obscurcis au profit d'une référence arabo-islamique, il continue d'être un territoire culturel largement structuré avec ses propres croyances, ses propres pratiques locales, sa propre réalité culturelle et religieuse ; une religion caractérisée par un fonds méditerranéen qui se réfère au paganisme, à l'ascendante négro-africaine et à l'influence judéo-chrétienne. C'est dans cette dialectique de superpositions d'une culture locale et une culture officielle que l'imagerie marocaine a été construite.

Au Maroc, l'espace de la mort constitue un lieu de syncrétisme culturel arabo-berbère. La mort est vécue et perçue par tous les autres musulmans, mais dans l'intimité de la maison, cachés aux regards indiscrets, les Marocains réactivent ce qu'ils gardent avec le cœur et avec la mémoire, réactivent tout ce que les ancêtres leur ont transmis, plus ou moins fidèlement, d'ici le lien inné avec la tradition, la magie, la vénération, l'omniprésence des esprits défunts.

Ces éléments sacrés « étrangers » ont été trouvés seulement dans les milieux féminins. Dans les territoires visés par l'enquête il y a l'absence presque totale de l'élément masculin, et ce n'est pas une coïncidence si les territoires berbérophones sont les plus exposés à la migration.

Les femmes que nous avons rencontrées ne sont pas alphabétisées, car elles vivent dans un contexte rural, d'agriculture et d'élevage et n'ont pas accès à l'extérieur, limité ainsi pour des raisons linguistiques (elles parlent seulement le tamazight) ; cependant, elles préservent et transmettent leur culture et leurs

traditions. Les femmes qui n'ont pas de nouvelles de leurs maris migrants, depuis des années, se considèrent veuves et portent souvent les vêtements du deuil.

Ce que les femmes craignent c'est de n'être pas en mesure d'embrasser leur maris, fils, frères, elles se désespèrent à l'idée que leur chères sont morts sans recevoir leur « bénédiction », cette est la raison pour la quelle elles mettent en place des rites réparateurs : à chaque mort d'un personne, elles se plaignent, chantent des louanges, communiquent avec le mort, comme s'il était le bien-aimé.

En effet, dans la pensée populaire, seule la mise en œuvre du rite funéraire traditionnel assurera le salut de l'âme. L'âme doit être confinée dans l'autre monde, de sort qu'elle ne tourmentera pas, et ne causera pas de dommages aux vivants. Les précautions sont imposées par la crainte que les esprits, mal célébrées, peuvent causer l'infertilité du sol, la seule source de subsistance, ou peuvent ne pas répondre au cours de la consultation (*incubatio*), nécessaire pour faire face aux problèmes et aux difficultés de la vie quotidienne.

La culture de la mort ainsi que la peur qu'elle engendre sont palpables. La mort et le deuil sont vécus collectivement et il y a un fort sentiment de solidarité entre les femmes, qui se soutiennent mutuellement.

Dans les petits villages berbères ont été recueillis quelques textes des lamentations funèbres. Les lamentations sont des manifestations subtilement réglementées, un répertoire des pratiques conventionnelles de séparation, qui appartiennent à l'espace confiné des funérailles. Les chants rituels entrent dans le domaine de la magie, la magie omniprésente dans la vie des Berbères et nécessaires pour se concilier avec les forces de la nature, les esprits mal passés, les âmes qui n'ont pas reçu le confort.

Les lamentations ont un besoin de raconter une condition de précarité : être veuve, n'avoir plus un lieu où aller et être contraints de travailler pour assurer la survie de la famille.

La seule consolation pour ces femmes est l'espoir d'enterrer leurs proches dans le pays où ils sont nés, pour s'assurer une relation stable et continue ; en effet, les visites au défunt émulent les visites sociales entre les vivants et évoquent l'idée de continuité de la vie après la mort. Les femmes pensent que le ventre de la mère,

l'endroit où le bébé tire sa nourriture, est une source de vie donc seulement le retour au pays natal, symbole de l'utérus, peut donner la paix éternelle à l'âme du défunt.

Par conséquent, le Maroc n'est pas seulement *dar al-islam*, mais aussi *tamurt*, la patrie, la propriété, les terres arables, le lieu de naissance et d'appartenance, la patrie mystifiés par l'émigration, les terres fertiles, la terre à partir de laquelle les hommes sont nés et dans laquelle ils doivent aller pour renaître, dans ce ventre qui recueille et réconforte.

Le Maroc est la terre rendue sacrée par la présence des gènes gardiens, les saints patrons, les mythes fondateurs ; c'est seulement avec l'enterrement dans ces lieux que les Marocains peuvent compter sur les pratiques funéraires habituelles, la divination et les pratiques de guérison, c'est seulement avec l'enterrement dans ces lieux qui ont accès au monde spirituel et qui peuvent s'inscrire dans la chaîne des générations de leurs ancêtres pour survivre dans la mémoire de la communauté. Les multiples identités marocaines, africaine, méditerranéenne, islamique
s'« accrochent » à un point fort commun : la terre, unanimement reconnu comme un centre d'identification.

BIBLIOGRAPHIE

Références méthodologiques : La mort

Ariès P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-âge à nos jours*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.
- *L'homme devant la mort : 1. Le temps des gisants*, Seuil, Paris, 1977.
- *La mort ensauvagée*, Seuil, Paris, 1977.
- Ariès et coll., *La mort aujourd'hui*, Éditions Rivages, Marseille, 1982.

Barrey A., *Le corps, la mort et l'esprit du lignage. L'ancêtre et le sorcier*, l'Harmattan, Paris, 2001.

Bachofen J., *Versuch über Grabersymbolik der Alten*, Basel, 1859.

Baudrillard J., *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano, 1979.

Bauman Z., *Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, Il Mulino, Bologna, 1995.

Bloch M.**,** *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar,* Seminar Press, London, New York, 1971.

Bloch M., Perry J., *Death and the re-generation of life*, Cambridge University press, Cambridge, 1982.

Bowker J., *La morte nelle religioni. Ebraismo, Cristianesimo, Islam, Induismo, Buddhismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996.

Chidester D., *Patterns of transcendence. Religion, death, and dying.* Belmont, Wadsworth, 2002.

Di Nola A. M., *La morte trionfata : antropologia del lutto*, Newton Compton, Roma, 1995.
- *La nera signora: antropologia della morte*, Newton & Compton, Roma, 1995.

Ettinger R. W. C., *L'homme est-il immortel?*, Denoël, Paris, 1964.

Favole A., *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

Frazer J. G., *The Belief in immortality and the worship of the dead*, Macmillan, London, 1913-1924.
- *The fear of the dead in primitive religion*, Macmillan, London, 1933-1936.
- *Il ramo d'oro: studio sulla magia e la religione*, Boringhieri, Torino, 1973.

Godin A., *La mort a-t-elle changé*, Le Lombard, Bruxelles, 1971.

Godelier M. (dir.), *La Mort et ses au-delà*, CNRS, 2014.

Goody J., *Death, property and ancestors*, Stanford University Press, Stanford, 1962.

Hertz, R.. *Death and the right hand*, Routledge, London, 1960.

Lambertino A., *Homo moriens: saggi sull'aldilà e sul destino ultimo dell'uomo*, MUP, Parma, 2004.

Mauss M., « Effet physiques sur l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité », in *Journal de psychologie*, 1926.
- « Saggio sul dono », in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965.

Morin E., *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, Paris, 1973.
- *L'uomo e la morte*, Newton Compton, Roma, 1980.

Reimers E., « Death and identity: graves and funerals as cultural Communication », in *Death and identity: graves and funerals as cultural Communication*, 1999, pp.147- 166.

Thomas L. V., *Antropologia della morte*, Garzanti, Milano, 1976.
- La société de conservation. Étude sémiologique des cimetières d'Occident, Payot, Paris, 1978.
- *La mort*, PUF, Paris, 1988.
- *Les chairs de la mort, corps, mort, Afrique*, Sanofi-Synthélabo, 2000.
- *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire,* Payot, Paris, 1982.
- *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985.
- « Problèmes actuels de la mort en Occident », in *Prétentaine*, Université de Montpellier 3, 1994, pp. 95-107.
- « Louis-Vincent Thomas ou l'Occident revisité », in *Frontières*, vol. 11, no 1, 1998, pp. 15-20.

Urbain J. D., *L'archipel des morts: le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'occident*, Omnibus, Paris, 1991.

Vernant J. P., *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard, Paris, 1989.

Étude de référence: La mort dans l'Islam

Abdesselem M., Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III/IX siècle, Université de Tunis, Tunis, 1977.

Abu-Lughod L., « Islam and the gender discourses of death », in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25, n. 2, 1993, pp. 187-205.

Al Bokhari, *Les traditions islamiques ou hadith*, traduits de l'Arabe par Houdas O. er Marçais W., Maisonneuve, vol. 4, 1978.

Aldeeb A.-S., *Cimetières Musulmans*, L'Harmattan, Paris, 2001.

Ballanfat P., « Les anges de miséricorde et de châtiment. Paradis et enfer musulmans », in F. Lenoir and J.-P. de Tonnac (eds.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris, 2004, pp. 671-710.

Bercher L. (trad.), *Risâla o Épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'islâm selon le rite mâlikite,* Alger, J. Carbonel, Alger, 4e édit., 1957.

Dechaux J.- H., *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Puf, Paris, 1997.

Elaroussi K., *Contribution à une étude sur la mort en Islam. Le cas d'une ville marocaine (El Jadida)*, thèse de l'Université de Paris V (lettre set sciences humaines), 1989.

Haja F*., La mort et le jugement dernier selon les enseignements de l'Islam*, éditions Arayhane, Paris, 1991.

Ibn Ishaq, *The life of Muhammad*, trad. Guillaume A., Oxford University Press, Karachi, 1967.

Quasem M. A., *Salvation of the soul and Islamic devotion*, Routledge & Kegan, London, 1983.

Smith, J. I., « Islam », in Johnson C. J., Mc Gee M. G. (Eds.) *How different religions view death afterlife*, Charles Press, Philadelphia, 1998, pp. 136-137.

Références méthodologiques: Rite et funérailles

Allovio S., *Antropologia del rito: interpretazioni e spiegazioni*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

Alternatives, *To celebrate. Reshaping holidays and rites of passage*, Alternatives, Ellenwood (Georgia), 1987.

Bachelard G*., La Terre et les rêveries du repos,* University of Michigan, Michigan, 1948.

Baudry P., « La ritualité funéraire », in *Hermès*, n. 43, 2005, pp. 189-194.

Bell C., *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, New York, 1997.

Bourdieu P., « Les rites comme actes d'institution », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, 1982, pp. 58-63.

Braudel F., *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, Bompiani, Milano, 1987.

Bussières L., « Rites funèbres et sciences humaines: synthèse et hypothèses », in *Nouvelles perspectives en sciences sociales : revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles*, vol. 3, n. 1, 2007, pp 61-139.

Cazeneuve J., *La sociologia del Rito*, Il Saggiatore, Milano, 1974.

Cazeneuve J., « Rite », in *Encyclopedia Universalis*, Paris, 1985.

Davis D. J., *Morte, riti, credenze. La retorica dei riti funebri*, Paravia-Scriptorium, Torino, 2000.

De Gubernatis A., *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso i popoli indo-europei*, Forni, Bologna, 1971.

De Martino E., *Morte e pianto rituale : dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino, 1975.

Douglas D., *Death ritual and belief: the rhetoric of funerary rites*, Cassel, London, 1996.

Drive T. F., *The magic rituals. Our need for liberating rites that transform our lives & our communities*, Harper, San Francisco, 1991.

Emmanuel P., *Polarité du Symbole*, Études carmélitaines, Paris, 1960

Finol J. E., « Rito, espacio y poder en la vida cotidiana » in *deSignis,* n. 9, 2006, pp. 33-43.

- « Antro-Semiótica del cambio ritual: de los viejos a los nuevos ritos » in *Runa*, n. 35.1, 2014, pp. 5-22.

Grimes R., *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory*, University of South Carolina Press, Columbia, 1990.

Grimes R., *Marrying & Burying: Rites of Passage in a Man's Life*, Westview Press, Boulder, 1995.

- *Deeply into the Bone. Reinventing Rites of Passage*, University of California Press, Los Angeles, 2002.

- « Ritual and Performance », in G. Laderman and L. León (Eds.), *Religion and American Cultures: An Encyclopaedia of Traditions, Diversity, and Popular Expressions*, ABC Clio, Santa Barbara, n. 2, 2003, pp. 515 – 528.

Gutstaffon B., *Il cimitero: luogo di meditazione*, Le Lombard, Bruxelles, 1971.

Hanus M., « Paroles, pratiques, rites et rituels », in *Études sur la mort*, n. 114, *Rites et rituels*, L'Esprit du Temps, 1998, pp. 5-16.

Hertz R., « Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort », in *Année Sociol.*, n. 10, 1907, pp. 48-137.

Hüsken U., Neubert F., *Negotiating Rites,* Oxford University Press, New York, 2011.

Journet Odile, « Les hommes et la mort-rituels funéraires à travers le monde », *in Journal des africanistes*, 1980, v. 50, n. 2, pp. 271-272.

Lardellier P., *Théorie du lien rituel, Anthropologie et Communication*, L'Harmattan, Paris, 2003.

Leach E. R., « Magical Hair », in *Journal of the royal Anthropological Institute*, LXXXVIII, n. 2, 1958, pp. 149-164.

Massignon L., *Parole donnée*, Seuil, Paris, 1983

Metcalf P., Huntington R., *Celebrations of death: The anthropology of mortuary ritual*, University Press, Cambridge, Cambridge, 1991.

Pian C., Villemin L., *Les funérailles aujourd'hui : Aspirations des familles, propositions de l'Église*, Éditions de l'Atelier, Ivry-sur-Seine, 2009.

Rappaport R. A., *Ritual and religion in the making of humanity*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, 1999.

Segalen M., *Rites et rituels contemporains*, Nathan, Paris, 1998.

Sagré, M., *Mythes, rites et symbole dans la société contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 1977.

Van Gennep A., *The Rites of Passage*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.

Étude de référence : Rituels et traditions au Maroc

Al-Jazîrî A., *Al-fiqh 'alâ-l- madhâhib al-arba'a*, t. 1, chapitre Rites funéraires, Éd. Dâr al-kutub al-'ilmiya,1999.

Amelang J. S., « Mourning Becomes Eclectic: Ritual Lament and the Problem of Continuity » in *Past & Present*, 187, 2005, pp. 3-31.

Aubaile-Sallenave F., « Les rituels de la naissance dans le monde musulman », *in* Bonte P., Brisebarre A.-M., Gokalp A., *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, CNRS, Paris, 1999, pp. 125-160.

Aufauvre C., « Des procès en chair et en songe. Sainteté et exorcisme à Bouya Omar et Sidi Chamharouch (Maroc) », in *Altérités*, vol. 6, n. 2, 2009 : 93-114.

Benseddik N., Camps G., « Incubation », in *24 | Ida – Issamadanen*, Aix-en-Provence, Edisud, n. 24, 2001, p. 3714-3722.

Boubakeur D., « Les rites funéraires de l'Islam », in *Bulletin de la société de thanatologie*, n. 2, 1970.

Brahami M., *Les rites funéraires en Islam*, Tawhid, 2005.

Delheure J., *Vivre et mourir à Ouargla, Tameddurt t-tmettant wargren*, Selaf, Paris, 1988.

Drouin J., « Calendriers berbère », in *Etudes berbere et chamito-sémitiques*, Mélanges offerts à Karl G. Prasse, Peeters, Louvain, 2000, pp. 113-128.

Gaddar F., « Change in death rituals: the case of the ritualisting mailing in the amazigh culture », in *World Journal of Islamic History and Civilization*, 3 (2), 2013, pp. 57/61.

Galdieri E., « Ahl al-kibla wa 'l-jama'a », note di architettura sull'orientamento delle moschee, in *Studi Maghrebini*, 25, 1993-1997, pp. 205-227.

Garrigues-Cresswell M., « La Profusion rituelle berbère: une nécessité sociale », in *Annuaire de I'Afrique du Nord*, tome XXXIII, 1994, pp. 181-188.

Gast M., « Genie », in *Encyclopédie berbère*, p. 3026.

Géelard M.-L., « De la naissance au septième jour Rituels féminins et temps suspendu (tribu berbérophone du Sud-Est marocain) », in *Ethnologie Française, Société d'ethnologie française,* (SEF), distribution PUF, 2003, pp.131-139.

Gerson-Kiwi E., « Migrating Patterns of Melody among the Berbers and Jews of the Atlas Mountains » in *Journal of the International Folk Music Council*, vol. 19, 1967, pp. 16-22.

Giacalone F., *Bismillah. Saperi e pratiche del corpo nella tradizione marocchina*, Gramma, Perugia, 2007.

Goldziher I., *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes*, Paris, Laroux, 1885.

Gueullette J.-M., « La toilette funéraire », in *Études*, t. 409, n.11, 2008, pp. 463-472.

Kilborne B., *Interprétation du rêve au Maroc,* La pensée sauvage, Claix, 1978.

Humboldt W. Von, « Einleitung zum Kawi-Werk », in *Sprache und Mythos*, Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig, VI, 1925, pp. 60-80.

Jamous R*., Honneur et baraka : Les structures sociales traditionnelles dans le Rif,* Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Mauchamp E., *La sorcellerie au Maroc*, Dorbon-aîné, Paris, 1910.

Morand M., « Les rites relatifs à la chevelure chez les indigènes de l'Algérie », in *Études de droit musulman algérien*, Alger, 1910.

Philifert P. « Rites et espaces funéraires à l'épreuve de la ville au Maroc », in *Les Annales de la recherche urbaine*, 96, 1996, pp. 35-43.

Rāġib Y., Structure de la tombe d'après le droit musulman, in Arabica, t. 39, fasc. 3 (Nov., 1992), pp. 393-403.

Rachik H., *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas Marocain*, Afrique Orient, Casablanca, 1990.

Rasmussen S., « Grief at Seeing a Daughter Leave Home: Weeping and Emotion in the Tuareg Techawait Postmarital Residence Ritual » in *The Journal of American Folklore*, vol. 113, n. 450, Holidays, Ritual, Festival, Celebration, and Public Display, 2000 pp. 391-421.

Renaerts M., « La mort, rites et valeur dans l'islam maghrébin (Maroc) », in *Civilisation*, vol. 34, n. 12, 1984, pp. 367-441.

Trong H. D., « Rythmes des vivants, mémoires des morts. Espace temps, rituels du culte des ancêtres », in *Hommes et Migrations*, n. 1134, 1990, p. 19-21.

Virolle-Souibes M., « Divination », in *15 | Daphnitae – Djado*, Aix-en-Provence, Edisud, n. 15, 1995, p. 2353-2367.

Virolle-Souibes M., « Asensi », in *Encyclopédie berbère, 7 | Asarakae – Aurès*, Edisud, Aix-en-Provence, 1989, pp. 957-961.

Westermarck E*., Ritual and belief in Morocco*, Macmillan & Co., London, 1926.

Références méthodologiques: Religions

Al-Bukhari, *Detti e fatti del profeta dell'islam*, a cura di V. Vacca, S. Noja, M. Vallaro, UTET, Torino, 2003.

Al-Nawawi, *Il giardino dei devoti. Detti e fatti del profeta*, a cura di A. Scarabel, SITI, Trieste 1990.

Anati E., *La religion des origines*, Bayard, Paris, 1999.

Bonanate U., *Antropologia e religione*, Loescher Editore, Torino, 1975.

Bourdieu P., Genèse et structure du champ religieux, Revue française de sociologie, vol. 12, n. 3, 1971, pp. 295-334.

Charnay J.-P., *Sociologie Religieuse de l'Islam*, Hachette, coll. Pluriel, Paris, 1994.

Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Les presses universitaires de France, Paris, 1968, cinquième édition.

Eliade M., *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1975.
- *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino, 2006.

Geertz C., *La religione oggi* (con altri), a cura di Donald R. Cutler, Mondadori, Milano, 1972.

Hervieu-Léger D., *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris, 1993.

Ruthven M., *Islām*, Einaudi, Torino, 1999.

Tylor E. B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 1871.

Weber M., *Sociologie de la religion*, Flammarion, Paris, 2006.

Étude de référence : Syncrétisme religieux au Maroc

Antonielli U., « Tanit-Caelestis nell'arte figurata », in *Notiz. arch. Min. Col.*, III, 1922, pp. 41-65.

Arkoun M., « Islam et développement dans le Maghreb indépendant », in *Arabica*, t. 29, fasc. 2, 1982, pp. 113-142.

Augé M., « Les syncrétismes », in *Le Grand Atlas des Religions, Encyclopaedie Universalis*, Paris, 1988, pp. 130-133.

Basset R., Le nom berbère de Die, in *Bul. Archéologique*, 1906.
- « Recherches sur la religion des berbère », in *Revue de l'histoire des religions*, 1910, p. 291-342.

Bausani A., « L'islam: integrazione o sincretismo religioso? » in L. Lancillotti, *Incontro di religioni in Asia fra il III ed il X secolo d.c.*, Firenze, 1984, pp. 99-114.

Bel A., *La Religion Musulmane en Berbérie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1938.

Chelhod J., *Les structures du sacré chez les arabes*, G. P. Maisonneure, Paris, 1964

Di Tolla A. M., Achit-Henni K., « Alcune pratiche religiose popolari a Chlef (Ech-Chélif - Algeria) », in *Studi Maġrebini,* Nuova Serie, vol. II, UNO, Napoli, 2004, pp. 131-176.

Di Tolla A. M., *Awal n Imazighen. Itinerari narrativi nella letteratura orale berbera del Marocco: problematiche e prospettive*, Il Torcoliere, UNIOR, Napoli, 2012.

Doutté E, *La société Musulmane du Maghreb, Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Maisonneuve J. et Geuthner, Paris, 1908.
- *Magie et religion dans l'Afrique du Nord,* A. Jourdan, Alger, 1909.

Eickelman D. F., *Moroccan Islam : Tradition and society in a pilgrimage center*, University of Texas Press, London, 1981.

El Hamel C., « Constructing a diasporic identity: tracing the origins of the gnawa spiritual group in Morocco », in *Journal of African History*, n. 49, 2008, pp. 241–260.

Ferchiou S., *L'islam pluriel au Maghreb*, CNRS Editions, Paris, 1996.

Flanquart H., *Croyances et valeurs chez les jeunes Maghrébins*, Éditions Complexe, Frickey A., Primon, Bruxelles, 2003.

Geertz C., *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago, Chicago, 1971.

Gellner E., *Les Saints de l'Atlas*, London, Weidenfeld and Nicolson, *1969.*
- « Doctor and Saint », in Ahmed (A. S.) and Hart (D M.) Eds., *Islam m Tribal Societies*, Routledge and Kegan Paul, Ltd., London, 1984, pp. 21-38.

Hvidberg-Hansen F. O., *La déesse TNT: une Étude sur la religion canaanéo-punique*, Gad, Copenaghen, 1982.

Jung, C.G., *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, Boringhieri, Torino, 1980.

Lanternani V., « Syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes post-face à une étude des mouvements religieux de l'Afrique noire », in *Archives de Sociologie des Religions*, X, ig, I965, pp. 99-116.

Lewicki T., « Répartition géographique des groupement ibadites dans l'Afrique du Nord au Moyen Age », in *Rocznik Orientalistyczn, Varsovie*, XXI, 1957, pp. 513-515.

- « Survivances chez les Berbères médiévaux d'ère musulmane de cultes anciens et de croyances païennes », in *Folia Orientalia*, VIII, 1966, pp. 5-40.

Michaux-Bellaire E., « Essai sur les confréries religieuses marocaines », in *Hesperis*, 1921.

Pâques V., « Le renouvellement de l'année: un rituel des Gnaoua au Maroc », in *Ethnologiques, hommages à M. Griaule,* Hermann, Paris, 1987, pp. 200-268.

Sayyid Sâbiq, Fiqh as-sunna, 7° éd., t. 1, Dâr al-kitâb al-'arabî, Beyrouth, 1985.

Schmitt J.-P., « Religion populaire et culture folklorique », in *Annales*, ESC, 1976.

Sultan, D., « The Muslim way of death », in C.D. Bryant (Ed.), *Handbook of death and dying , vol 2*. Thousand Oaks, Sage, 2003.

Toutain J., *Les cultes païens dans l'empire romain*, III, Parigi 1920.

Urvoy D., « La polémique autour de l'assimilation par l'orthodoxie de pratiques non islamiques », in *Studia Islamica*, n. 68, 1988, pp. 129-146.

Vogel F. E., *Islamic Law and the Legal System of Saudi: Studies of Saudi Arabia*, Brill, Leiden, 2000.

Wensink A. J., « Munkar wa Nakīr » [the (angels) Mukar and Nakir], in *Encyc. Isl*. (N. E.), vol. 3, 1995, pp. 576-577.

Références méthodologiques: Migration et Identité

Ambrosini M., *Sociologia delle migrazioni*, Il Mulino, Bologna, 2005.

Anderson B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, New York, London, 1983.

Appiah K.A., *The Ethics of Identity*, Princeton U.P., Princeton, 2005.

Barth F., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Pensumtjeneste AS. Harper, Oslo, 1994.
- « Minority problems from a socio-anthropological viewpoint », in D. Schwarz, *Identity and minority. Theory and politics in Sweden Today*, Almqust&Wiksell, Stockholm, 1994, pp. 59-78.

Bruno Ventre A., *Nato in Marocco, immigrato in Italia: parlano i marocchini che vivono nel nostro paese*, Milano, Ambiente, 1995.

Caritas-Migrantes, *Immigrazione. Dossier statistico 2013*, Idos, Roma; Caritas-Migrantes, *Immigrazione. Dossier statistico 2012*, Idos, Roma; Caritas-Migrantes, *Immigrazione. Dossier statistico 2011*, Idos, Roma.

Castle S., Miller M. J., *The age of migration. International population. Movements in the modern world*, Plgrave Macmillan, Basingstoke, 2009.

Dassetto F., *L'islam e l'Europa*, Agnelli, Torino, 1994.

De Vita R., Berti F., Nasi L., *Identità multiculturale e multireligiosa; la costruzione di una cittadinanza pluralistica*, Franco Angeli, Milano, 2004.

Filhon A., « Parler berbère en famille : une revendication identitaire » in *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 23, 1, 2007, pp. 95-115.

Gabrieli F., Scerrato U., *Gli arabi in Italia: cultura, contatti e tradizioni*, Bompiani, Milano 1993.

Gandolfi P., « I migranti marocchini e la cultura berbera nel contesto delle migrazioni transnazionali », *La Ricerca Folklorica*, n. 44, Antropologia dei processi migratori, 2001, pp. 39-51.

Giacalone F., « Riti di nascita e fondazione del gruppo tra le comunità marocchine in Umbria », *La Ricerca Folklorica*, n. 44, 2001, pp. 23-36.

Giacalone F., *Marocchini tra due culture: un'indagine etnografica sull'immigrazione*, Angeli, Milano, 2002.

Heering L., van der Erf R., van Wissenpp L., « The Role of Family Networks and Migration Culture in the Continuation of Moroccan Emigration: A Gender Perspective » in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, n. 2, 2004, pp. 323–337.

Hoffman, K.E., « Emigration, gender, and the burden of language preservation », in Blythe, J., Brown, M. (Eds.), *Maintaining the Links: Language, Identity, and Land*, Foundation for Endangered Languages, Bath, 2003a, pp. 93–100.

Joly D., *International migration in the new millennium: Global movement and settlement*, Aldershot, Burlington, 2004.

Mazzali A., Stocchiero A., Zupi M., *Rimesse degli emigrati e sviluppo economico: rassegna della letteratura e indicazioni per la ricerca*, Laboratorio CeSPI, Roma, 2002.

Mazzucato V., 'Simultaneity and Networks in Transnational Migration: Lessons Learned from a Simultaneous Matched Sample Methodology', in DeWind J., Holdway J., (eds.), *Migration and Development Within and Across Borders*, International Organisation for Migration, Geneva, 2007b.

McMurray D., *In and out of Morocco. Smuggling and Migration in a Frontier Boom-Town*, Minnesota University Press, Minneapolis, 2001.

Micheline L., Rocher F., Antonius R., *Immigration, diversité et sécurité: les associations arabomusulmanes face à l'État au Canada et au Québec*, Les Presses de l'Université de Québec, Québec, 2009.

Natale M., Strozza S., *Gli immigrati stranieri in Italia: quanti sono, chi sono, come vivono*, Cacucci, Bari, 1997.

Pollini G., Venturelli Christensen P., *Migrazioni e appartenenze molteplici*, Franco Angeli, Milano, 2002.

Salih R., « Identità, modello di consumo e costruzione di sé tra il Marocco e l'Italia. Una critica di genere alla migrazione transnazionale », *Afriche e Orienti: rivista di studi ai confini tra Africa Mediterraneo e Medio Oriente*, Anno 2, n. 3-4, pp. 26-32, 2000.
- *Gender in transnationalism : home, longing and belonging among Moroccan migrant women*, Routledge, London, 2003.

Sayad A., *L'Immigration ou les Paradoxes de l'Altérité*, Gallimard, Paris/Bruxelles, 1990.
- *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina, Milano, 2002.

Tarrius A., *La remontée des Sud: Afghans et Marocains en Europe méridionale,* La Tour d'Aigues, L'Aube, 2007.

Waardenburg J., *I musulmani nella società europea*, Agnelli, Torino, 1994.

Weil S, *(The) need for roots: Prelude to a declaration of duty towards mankind*, Routledge, London, 1952.

Zanfrini L., *Sociologia delle migrazioni*, Laterza, Bari, 2007.

Étude de référence : La mort dans le contexte de la migration

Aggoun A., « Les carrés musulmans en France: espaces religieux, espaces d'intégration », in *La mort musulmane en contexte d'immigration et l'Islam minoritaire. Enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociations*, Presses de l'Université de Laval, Québec, 2012.

- « Vieillissement et immigration : le cas des femmes kabyles en France », in *Retraite et Société, La Documentation Française* / CNAV, Octobre, 37, 2002.
- « Immigration, grands parents algériens et mémoire : entre la transmission et l'oubli », in *L'Homme et la Société*, CNRS/URMIS, 147-148, 2003.

Attias-Donfut C., Wolff F.-C., « Le lieu d'enterrement des personnes nées hors de France », in *Population*, n. 60, 2005, pp. 813-836.

Auzelle R., *Dernières demeures. Conception, composition, réalisation du cimetière contemporain*, Panthéon, Paris, 1965.

Bagnera A., Pezzini E., « I cimiteri di rito musulmano nella Sicilia Medievale. Dati e problemi », in *Mélanges de l'école Française de Rome MEFRM*, t. 116, 1, 2004, pp. 229-245.

Barrau A., *Socio-économie de la mort. De la prévoyance aux fleurs de cimetière*, L'Harmattan, Paris, 1992.

Bolognani M., « The Myth of Return: Dismissal, Survival or Revival? A Bradford Example of Transnationalism as a Political Instrument », in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, n. 33.1, 2012, pp. 59-76.

Brosius C., Hüsken U., *Ritual matters. Dynamic dimensions in practice*, Routledge, London, 2010.

Campo J. E., « Muslim ways of death: Between the prescribed and the performed », in K.Garces-Foley (Ed.). *Death and religion in a changing world*, Armonk, New York, 2006, pp. 141-177.

Capello C., « Lo scambio simbolico della morte in Marocco. Riti funebri, legami sociali e religion a Casablanca », in *Studi tanatologici*, 1, 2005, pp. 95-113.

Chaïb Y., « Le rapatriement de la dépouille mortelle chez les immigrés maghrébins en France : Avecles morts », *in L'Autre (Grenoble)*, 2006, vol. 7, n° 3, p.399-411.

- *L'émigré et la mort. La mort musulmane en France*, Aix - en - Provence , Edisud, 2000.
- « La mort des immigrés », in *Informations sociales,* n. 89, 2001, pp. 130 - 143.

Chaouite A., « Mourir en immigration », in *Prévenir*, n. 38 (Mourir en société), 2000, p. 197-201.

D'Agnolo Vallan A., *Islam e percorsi migratori in Francia e in Italia*, L'Harmattan Italia, Torino, 2004.

Di Tolla A. M., « Émigration et identité à travers la poésie chantée en tamazight (Sud-Est marocain) », in *Études et documents berbères*, 32, La Boîte à Documents, Paris, 2013, pp. 21-29.

Fall K., Ndongo Dimé M., *La mort musulmane en contexte d'immigration et d'islam minoritaire : enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociation*, Les Presses de l'Université Laval, 2011.

Ferrari S., *L'Islam in Europa*, Il Mulino, Bologna, 1996.

Gagnon J.-E., Germain A., « Espace urbain et religion : esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal », in *Cahiers de Géographie du Québec*, vol.46, n. 128, 2002, pp.143-163.

Gardner K., « Death, burial and bereavement amongst Bengali Muslim in Tower Hamlets, East London », in *Journal of Ethnic Migration Studies*, vol. 24, n. 3, 1998, pp. 507-521.

Granqvist H., *Muslim death and burial: Arab customs and traditions studied in a village in Jordan*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1965.

Gusman A., *Gli altri addii. Morte e ritualità funebri nelle comunità immigrate del Piemonte*, Fondazione A. Fabretti ONLUS, Torino, 2010.

Jonker G., « The knife's edge: Muslim burial in the diaspora », in *Mortality,* v. 1, n. 1, 1996, pp.27-43.

- « Death, gender and memory-Remembering loss and burial as a migrant », in *Death, gender and ethnicity*, Routledge, London, 2002, pp. 187-201.

- « De groei van moslimpercelen op openbare begraafplaatsen in Europa », Paper presented at the meeting on Islamic cemeteries in Ghent en East Flanders, Ghent, 3 April 2004.

Lacomba Vásquez J., *El Islam inmigrado : transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Madrid, Ministerio de educación, cultura y deporte, Secretaria general técnica, 2001.

Metcalf B., *Making Muslim space in North America and Europe,* University of California Press, Berkeley, 1996.

Montgomery C., Mahfoudh A., Rachédi L., Stoetzel Reflets N., « (Re)négocier les statuts minoritaires en contexte d'immigration : étude de cas de familles

berbères vivant à Montréal » in *Revue d'intervention sociale et communautaire*, vol. 16, 2, 2010, pp. 146-174.

Petit A., « Des funérailles de l'entre-deux Rituels funéraires des migrants Manjak en France », in *Archives de sciences sociales des religions*, 2005, pp. 131-132.
- *La mort au loin. Les pratiques funéraires des migrants africains en France*, Thèse de doctorat, EHESS, Paris, 2002.

Persichetti A., *Tra Marocco e Italia. Solidarietà agnatica e emigrazione*, CISU, Roma, 2003.

Renshaw E., Dai Y., « Regularity and Reversibility Results for Birth-Death-Migration Processes » in *Journal of Applied Probability*, vol. 34, 3, 1997, pp. 685-697.

Samaoli O., « Lorsque la mort s'invite dans l'immigration aussi », in J.-H. Déchaux, M. Hanus, F. Jésu (éd.), *Les familles face à la mort, L'Esprit du temps*, 1998.

Schmidt E. F., « The cemetery of Persepolis Spring », in *Persepolis*, 2, 1957, pp. 231-302.
- *Histoire de l'immigration en Italie*, in K. Basfao, H. Taarji (sous la dir.), « Annuaire de l'émigration », Maroc, Casablanca, Fondation Hassan II, 1994, pp.406-408.

Sebag-Lanoë R., « De la douleur de mourir loin de sa terre natale, Hommes et Migrations, Voyages au bout de la vie », colloque organisé par le *CAMAF-OGMF*, juin 1990, 1991, n. 1140, pp.8-14.

Shadid W. A .R., Van Koningsveld P.S., *Religious freedom and the position of Islam in Western Europe,* Kok-Pharos, Kampen, 1995.

Simon G., *Les effets des migrations internationales sur les pays d'origine: le cas du Maghreb*, Sedes, Paris, 1990.

Sunier, Thijl, « Islam in the Netherlands. A nation despite religious communities? », in *Religious newcomers and the nation state. Political culture and organized religion in France and the Netherlands*, edited by Erik Sengers & Thijl Sunier, *In and out of Morocco. Smuggling and Migration in a Frontier Boom-Town*, Minnesota University Press, Delft: Eburon Academic Publishers, Minneapolis, 2010, pp. 115-130.

Van Bruinessen M., Allievi S., *Producing Islamic knowledge: Transmission and dissemination in Western Europe*, Routledge, London, New York, 2010.

Venhorst C., Venbrux E., Quartier Th., « Re-imagining Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands. Ritual Transfer and Ritual Fantasy », in *Jaarboek voor liturgieonderzoek/Yearbook for Liturgical and Ritual Studies, n.* 27, 2011, pp. 169-187.

Venhorst C., « Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands: Explorations of a Common Praxis for Professionals », in *Omega-Journal of Death and Dying*, n. 65 (1), 2012, pp. 1-10.

Venhorst C., Quartier, T., Nissen, P., Venbrux, E., « Islamic ritual experts in a migration context. Motivation and authority in the ritual cleansing of the deceased », in *Mortality*, n. 18 (3), 2013, pp. 235-250.

Venhorst C., *Muslims ritualising death in the Netherlands: Death rites in a small town context*, LIT Verlag, Münster, 2013.

Vertovec C., « Religion and Diaspora », in P. Antes, A. Geertz & R. Warne (Eds.) *New Approaches to the Study of Religion 2. Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, de Gruyter, Berlin, 2008.

Waugh E. H., « The Imam in the new world: models and modifications », in F. E. Reynolds & T. M. Ludwig (Eds), *Transitions and transformations in the history of religions. Essays in Honour of Joseph M. Kitagawa,* Brill—Supplements of Numen, Leiden, 1980, pp. 124-149.

Yasien – Esmael, H., *Coping with bereavement among muslim arabs in Israel: The perception of religious, social and emoziona adjustements as a function of religious observance, gender and the passage of time*, Unpublished master thesis submitted to the University of Haifa, Haifa, Israel, 2000.

Les berbères: identité, histoire et structure sociale

Aspignon R., *Étude sur les coutumes des* tribus zayanes, éd. Moynier, Casablanca, 1946.

Arezki D., *L'identité Berbère - De la frustration berbère à la violence. La revendication en Kabylie*, Séguier, Paris, 2004.

Baldissera E., *Dizionario Arabo Contemporaneo*, Zanichelli, Bologna, 2008.

Berque J., *Structures sociales du Haut Atlas*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978.

Bleuchot H., « Une ville minière marocaine : Khouribga », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 6, n. 6, 1969, pp. 29-51.

Biassuto R., « La posizione antropologica dei berberi », in *Annali*, 3,1 1949, pp. 127-141.

Boukous A., « Identité et mutations culturelles (Maroc) », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n. 44, 1987, pp. 64-68.

Boulifa S., *Textes berbères de l'Atlas marocain*, Paris, 1909.

Bourilly J., *Éléments d'ethnographie marocaine*, Paris, 1932.

Bourqia R., « Valeurs et changement social au Maroc » in *Quaderns de la Mediterrània,* n. 13, 2010, pp. 105-115.

Brett M., Fentress E., *The Berbers,* Blackwell, Oxford, 1996.

Camps G., *Aux origines de la berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*, Art set Métiers Grafiques, Paris, 1961.
- *Les berbères aux marges de l'histoire,* Hésperides, Paris, 1980.
- *Les Berbères. Mémoire et identité*, Errance, Paris, 1987.
- *L'Afrique du Nord au féminin*, Perrin, Paris, 1992.
- *I Berberi. Dalle rive del Mediterraneo ai confini meridionali del Sahara*, Milano Jaka Book, Milano, 1998.

Chaker S., Berbères aujourd'hui, L'Harmattan, Paris, 1998.

Chijioke NjokuR, *Culture and customs of Morocco*, Greenwood Press, Westport, 2006.

Claudot-Hawad H., *Le politique dans l'histoire touarègue,* Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, Aix en-Provence, 1993, pp. 16-17.

Couvreur G., « La Vie Pastorale dans le Haut Atlas Central », in *Revue de Géographie du Maroc*, n. 13, 1968, pp. 3-54.

Crapanzano V., *The Hamadsha : A study in moroccan ethnopsychiatry*, University of California, Berkeley, 1981.

Dallet J.-M., Dictionnaire Kabyle-Français, Selaf, Paris, 1982.

Demnati M., La femme Amazighe doublement piégée, 2001 www.leschleuhs.com. Retrieved 1/14/2005 from: <http://www.leschleuhs.com/modules/news/article.php?storyid=460>.

Di Tolla A. M., Francesca E., *La rivoluzione ai tempi di internet. Il futuro della democrazia nel Maghreb e nel mondo arabo*, L'Orientale Università degli Studi di Napoli, Napoli, 2012.
- (a cura di), « Le sfide del nuovo millennio in Nord Africa e Medio Oriente: gender, dinamiche socio-culturali, processi di trasformazione politica ed economica », in Laura Guidi e Maria Rosaria Pelizzari (a cura di), *Nuove frontiere per la storia di genere***.** *Genere e politica*, Volume I, Università

degli studi di Salerno, Edizione dizione Webster srl, Libreriauniversitaria.it, 2013, pp. 425-432.

Di Tolla A. M., « Les femmes berbères et l'oralité : les cas des Ait Khabbach du Tafilalet (Sud-est du Maroc) », in *Acts of International Conference Orality and New Dimensions of Orality. Intersections in Theories and Materials in African Studies*, Leiden, 26-27 November 2004, Langues O'-INALCO, Paris, 2008, pp. 61-80.

- « Nuovi movimenti socio-politici e processi di emancipazione femminile in Nord Africa », in Laura Guidi e Maria Rosaria Pelizzari (a cura di), *Nuove frontiere per la storia di genere***.** *Genere e politica*, Volume I, Università degli studi di Salerno, Edizione Webster srl, Libreriauniversitaria.it, 2013, pp. 437-444.

Eickelman D. F., *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth Century Notable*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1985.

El Koudia J., *Moroccan folktales, with critical analysis by Hasan M. el-Shamy*, Syracuse University Press, Syracuse, 2003.

Geertz C., Geertz H., Rosen L., *Meaning and Order in Moroccan Society. Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Gsell S., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Hachette, Paris, 1920.

Haddadou M. A., *Dictionnaire des racines berbères communes. Suivi d'un index français-berbère des termes relevés*, Haute Commissariat à l'Amazighité, Rabat, 2006/2007.

Hart D. M., « Segmentary Systems and the Role of 'Five Fifths' in Tribal Morocco », in Ahmed (A. S.) and Hart (D. M.) Eds., *Islam in Tribal Societies*, Routledge and Kegan Paul, Ltd., London, 1984, pp 66-105.

Hart D. M., « The Ait Sukhmann of the moroccan central Atlas : an ethnographie survey and a case study in Sociocultural Anomaly », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n. 38, 1984. pp. 137-152.

Hell B., *Le tourbillon des génies : au Maroc avec les Gnawa*, Flammarion, Paris, 2002.

Henri G., « Le calendrier agraire et sa composition », in *Le fichier périodique*, Alger, n. 125, 1975, pp. 3-87.

Héritier F., « Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe » *in* Pierre Bonte, [sous la dir.], *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, EHESS, Paris, 1994.

Hoffman K. E., « Moving and dwelling: Building the Moroccan Ashelhi homeland », in *American Ethnologist*, n. 29 (4), 2002, pp. 928-962.

Jouad H., *Le calcul inconscient de l'improvisation. Poésie berbère – rythme, nombre et sens*, Peeters, Paris-Louvain, 1995.

Julien C.-A., *Histoire de l'Afrique du Nord : Tunisie, Algérie, Maroc*, Payot, Paris, 1969-72.

Keohane A., *The Berbers of Morocco*, Hamish Hamilton, London, 1991.

Kolle A., *Essai sur l'esprit du berbère marocain*, 2 ed. revue et augmentée, Editions Franciscaines, Fribourg, 1949.

Lahouari A., *Deux anthropologues au Maghreb: Ernest Gellner et Clifford Geertz*, Archives contemporaines, Paris, 2013.

Lamchichi A., *Il Marocco oggi : monarchia, islam e condizione femminile*, traduzione dal francese di Rossana Bottero, L'Harmattan Italia, Torino, 2001.

Laoust E., *Mots et choses berbères : Notes de linguistique et d'ethnographie : Dialectes du Maroc*, Challamel, Paris, 1920.

Madelain J., *L'erranza e l'itinerario*, Marietti, Genova, 1990.

Mammeri M., « Les mots, les sens et les rêves ou les avatars de tamurt », in *Awal-Cahiers d'études berbères*, n. 2, 1986, pp. 7-20.

Marcy G., « L'alliance par colactation (*tâd'a*) chez les Berbères du Maroc Central », in *Revue Africaine*, 1936, pp. 368-369.

Marçais W., « Comment l'Afrique du Nord a été arabisée », in *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, IV, Alger, 1938.

Marquis de Sègonzac, *Voyage au Maroc*, 1900.

Milanesi M. « La descrizione dell'Africa di Giovan Lioni Africani », in Giovanni Battista Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, I, Einaudi, Torino, 1978.

Mouliéras A., Le Maroc inconnu : Étude géographique et sociologique, Challamel, Paris, 1899.

Naït-Zerrad K., Dictionnaire des racines berbères: formes attestées. Ḍ-GEY. III, éd. Peeters, Paris-Louvain, 2002.

Ouary M., *Poemes et chants de Kabylie*, Bouchene, Paris, 2002.

Plantade N., *La guerre des femmes : magie et amour en Algérie*, La Boîte à Documents, Paris, 1988.

Rausch M., « Ishelhin1 Women Transmitters of Islamic Knowledge and Culture in South-western Morocco » in *The Journal of North African Studies*, vol. 11, 2, 2006, pp. 173-192.

Rosen L., « The social and conceptual framework of arab-berber relation in central Morocco », in Gellner E., Micaud C., *Arabs and Berbers from tribe to nation in North Africa*, Duckworth, London, 1972.

Sadiqi F., *Women, Gender and Language in Morocco*, Brill Academic, Leiden, 2003.

Sahki H., *Amawal Tamazight - Ta Frânsist – Ta Meslayt – Ta Qbaylit, Sétif*, 1999.

Santucci J.-C., *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition ?*, Éd. du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1992.

Servier J., *Tradition et civilisation berbères*, Rocher, Paris, 1985.
- *Les berbères*, 4 ed., Presses Universitaires de France, Paris, 2003.

Taïfi M., *Dictionnaire tamazight-français (Parlers du Maroc Central)*, L'Harmattan-Awal, Paris, 1991.
- « Vocabulaire et symbolique de la mort dans la littérature berbère: métaphorisation endogène de la conception islamique », Comunicazione al *Convegno Internazionale di Studi su: Multilinguisme et pluralité de cultures dans le Maghreb arabe et berbère - Amalfi, 3-7 maggio, 1995.*

Terrasse H., *Histoire du Maroc*, Éditions Atlantides, Casablanca, vol. 2, 1949-50.
- « Au cœur du monde berbère: les seksawa au Grand-Atlas marocain » in *Annales, Économies, Sociétés, Civilisation*, n. 2, 1956, pp. 248-256.

Venema B., Mguild A., « Access to Land and Berber Ethnicity in the Middle Atlas, Morocco », in *Middle Eastern Studies*, vol. 39, n. 4, 2003, pp. 35-53.

Voinot, « Les Aït Ourika », in *Revue gèogr. du Maroc*, 1927.

Yacine T., « Maraboutisme, culture et société », in *Tafsut*, n. 1, pp. 89-92, 1983.
- « Comprendre le changement culturel en Algérie et au Maroc », in *Afkar*, n. 5, pp. 34-40, 2005.
- « Tradition et modernité ou modernité dans la tradition », in *Actes de la Table Ronde. Tradition et modernité dans les sociétés berbères*, Awal, pp. 53-76, 1989.
- « Le berbère est une culture et une langue plus vivante qu'on ne croit », entretien avec Thierry Brésillon, in « Les Malaises franco-arabes de A jusqu'à Z », *Panoramiques*, pp. 111-117, 1992.
- « Conflits linguistiques et identitaires : la berbérité », « Appartenances et ethnicité », *Tumultes*, n. 11, 1998, pp. 149-161.

D'autres études :

Balandier G., *Le désordre : éloge du mouvement*, Fayard, Paris, 1988.

Berger P., Luckmann T., *La construction sociale de la réalité*, Méridien-Klinsksieck, Paris, 1996.

Bourdieu P., *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris, 1980.

Burrini G., « Profilo storico degli studi sul camito-semitico », in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n. 38, 1978, pp. 113-153 - n. 39, 1979, pp. 351-384.

Canta C., *Ricostruire la società. Teoria del mutamento sociale in Karl Mannheim*, Franco Angeli, Milano, 2006.

De Caroli M. E., *Categorizzazione sociale e costruzione del pregiudizio*, Angeli, Milano, 2005.

Duran G., *Les structures anthropologique de l'imaginaire, introduction à l'archetypologie générale*, Bordas, Paris, 1984.

Duvignaud J., *Le langage perdu*, PUF, Paris, 1973.

Faeta F., Grasseni C., *Luoghi comuni. Antropologia dei luoghi e pratiche delle visioni*, Lubrica, Milano, 2009.

Grimes R., *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory*, University of South Carolina Press, Columbia, 1990.

Geerts C., *The interpretation of cultures: selected essays*, Basic Books, N. Y., 1973.

Greimas A., Courteès J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris, 1979b.

Grimes R., *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory*, University of South Carolina Press, Columbia, 1990.

Halbwaches M., *The collective memory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Hannerz U., *La complessità culturale, L'organizzazione sociale del significato*, Il Mulino, Bologna, 1998.

Jung C.-G., *Problèmes de l'âme moderne*, 1927.
- *L'homme et les symboles,* Paris, 1964.

La Cecla F., *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Elèuthera, Milano, 1993.

Lawler S., « Narrative in Social Research », in T. May (Ed.), *Qualitative Research in Action*, Sage, London, 2002, pp. 242-258.

Lotman J. M., *Tesi per una semiotica delle culture*, Meltemi editore, Roma, 2006.

Mead G. H., *L'Esprit, le soi, et la société*, PUF, Paris, 2006.

Muxel A., *Individu et mémoire familial*, Natan, Paris, 1996.

Picoche J., *Dictionnaire étymologique du français*, Robert, Paris, 1990.

Phillips B. S., *Metodologia della ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna,1972.

Shutz A., *Colle/cted Papers II: studies in social theory*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

SITOGRAPHIE

www.ajyalitalia.it/forum/tamazight-vf31/imazighn-etnia-vt275.html

www.amece.it/index.php?option=com

www.asakaitalia.too.it

www.associazionetransafrica.org/page.php?31

www.bab-levante.net/berberi/

www. berberi.org

www.conscasablanca.esteri.it/Consolato_Casablanca

it-it.facebook.com/pages/Cultura-berbera/117723001581118;

it-it.facebook.com/group.php?gid=130533615194&ref=ts;

it-it.facebook.com/pages/Berberi/107658305930359?ref=ts;

www.maec.gov.ma/en/default.html

www.marocco.com

www.mousseum.com

www. nada.com

www.prefettura.it

www.sestosg.net/CmsReply/.../urpcertificatidocumenti

timuzgha.maktoobblog.com/category/news/

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

Dottorato di ricerca in Africanistica

Ciclo: XXVII a.a. 2011-2012 (XII Nuova Serie)

Tesi in co-tutela - EHESS

Ferraro Rosa

Riti e costruzione dell'identità berbera. Rituali funerari in contesti di evoluzione delle forme tradizionali del rito in Marocco

Tesi diretta da: **Di Tolla Anna Maria e Yacine Tassadit**

Data di discussione: 16-01-2017

Giuria	1	Anna Maria Di Tolla – UNIOR
	2	Tassadit Yacine – EHESS
	3	Gianfranca Ranisio – UNINA
	4	Enric Porquères – EHESS

INDICE

INTRODUZIONE GENERALE 6

PRIMA PARTE

CAPITOLO I

IN CHE MANIERA APPRENDERE LA MORTE?

COSTRUZIONE DELL'OGGETTO DI RICERCA. PROBLEMATICA. METODI E FONTI

Introduzione 9

1. Problematica 9
2. Metodologia e fonti 16
   a. Fonti antropologiche 18
   b. Fonti sociologiche 21
   c. Fonti etnologiche 25

Conclusioni 33

CAPITOLO II

PARTIRE È UN PO' MORIRE

Introduzione 35

1. Le strategie migratorie 36
2. La comunità di migranti marocchini a Maddaloni 38
3. I luoghi di provenienza e il nuovo gruppo di riferimento 40
   a. L'uomo solo e "illegale" 42
4. Le molteplici identità del migrante 44

Conclusioni 46

CAPITOLO III

IL RAPPORTO MIGRANTI/MORTE COME DESCRIZIONE SOCIALE E ANTROPOLOGICA

Introduzione 48

1. La morte 49
2. L'analisi dei rapporti tra migranti e morte 53
   a. La "morte addomesticata" 59

b. La “cattiva morte” 63
c. La “morte rinascita” 68
3. Il trauma della morte e l’importanza del gruppo 70
4. Le donne e la trasmissione dei “saperi” della morte 73
Conclusioni 78

CAPITOLO IV

RAPPORTO TRA MIGRANTI E RITUALITÀ FUNEBRE ISLAMICA

Introduzione 80
1. L’analisi antropologica del rito 81
a. Il rito funebre 84
b. Il rito funebre nell’islam 86
c. I riti funebri obbligatori: lavaggio/ sudario/preghiera/sepoltura 94
2. Il rito funebre islamico in contesto migratorio: le trasformazioni rituali 100
a. La *performance* rituale 104
b. I riferimenti dei migranti nella *performance* rituale
b.1. La moschea 108
b.2. Gli esperti in religione 112
3. Percezioni e scelte 116
a. La riesumazione del corpo 119
b. L’iscrizione tombale 127
Conclusioni 130

APPROFONDIMENTO 1: La nascita delle pompe funebri 133
APPROFONDIMENTO 2: Sepolture islamiche in Italia-legislazione 136
APPENDICE 1
1. Migranti in Campania 139
2. Migranti di ritorno 142
APPENDICE 2: Foto 144
CARTOGRAFIA 156

SECONDA PARTE

CAPITOLO V

ELEMENTI PER UN'ANALISI DEL RITO FUNEBRE NEL MEDIO ATLANTE MAROCCHINO

Introduzione 160

1. I territori di indagine 161

2. Il rito funebre– una analisi socio-antropologica 167

3. Il culto della morte 169

4. La separazione dagli spiriti dei defunti 181

5. La reintegrazione dei luttuanti nella società 184

6. Le ricorrenze 188

7. Il sincretismo culturale e religioso 191

8. La religione urbana e la religione popolare 192

Conclusioni 196

CAPITOLO VI

IL RUOLO DELLA DONNA NELLA *PERFORMANCE* RITUALE IN MAROCCO

Introduzione 199

1. Il mondo femminile e l'oralità 199

2. Il cerchio magico della lingua 202

3. Le lamentazioni funebri 203

   a. Le lamentazioni nei villaggi berberi del Medio Atlante 205

   b. Le lamentatrici professioniste 215

   c. Le lamentazioni 217

4. Profusione, prosperità e rievocazione dei riti funebri 227

5. I luoghi della morte

   a. Simbolismo e luoghi della morte nell'oralità berbera 231

   b. Il grembo materno 237

   c. La tomba: il culto degli antenati e l'incubazione 240

   d. Il cimitero 246

6. Le visite al cimitero e i riti negromantici 248

7. Il ricordo 252
Conclusioni 254

CONCLUSIONI GENERALI **257**
BIBLIOGRAFIA **265**
SITOGRAFIA **286**

INTRODUZIONE GENERALE

Il presente lavoro di tesi di dottorato è dedicato ai rituali funerari in contesti di evoluzione delle forme tradizionali del rito in Marocco.

In particolare, il proposito è stato quello di comprendere gli aspetti dell'identità berbera attraverso l'analisi dei rituali funerari messi in atto da alcune comunità marocchine che vivono in Campania e che provengono da territori a prevalenza berberofona. Le pratiche rituali sono il prodotto di particolari circostanze sociali, culturali e storiche, sono alla base dell'identità e racchiudono i fondamenti su cui il gruppo si costruisce. In terra straniera evenienze quali, la gravidanza, il parto, i riti della nascita o i riti codificati, diventano eventi nei quali la comunità vive momenti partecipativi, attivando livelli di collaborazione e di fondazione del gruppo, piccolo o grande che sia, ma è in occorrenza di un decesso che i migranti rivitalizzano il senso di appartenenza al contesto di origine.

Sebbene il Marocco sia oramai investito da profondi cambiamenti strutturali, sociali, economici, il sostrato culturale continua a fondarsi sulla morale, sui valori comunitari di solidarietà e di condivisione, su di una pressione sociale più intensa, su di una simbiosi con gli altri membri del gruppo, attraverso cui si annienta la presenza traumatica della morte, pertanto risulta complicato adeguarsi e cambiare la propria visione dell'evento. Le teorie legate alla morte sono dei referenti identitari individuali e collettivi ai quali i migranti restano fortemente ancorati. Nella morte, così come nella vita, però, la condizione di immigrati coinvolge compromessi, contraddizioni e perdite e devono necessariamente reinterpretare alcuni riti per adattarli alla realtà in cui vivono, quindi attuano una serie di pratiche completamente sconosciute alla tradizione. Queste pratiche influiscono inevitabilmente sulle forme tradizionali del rito funebre in Marocco, sebbene, a dispetto di cambiamenti, innovazioni, trasformazioni (nuovi stili di vita, allontanarsi dai propri luoghi di origine, interferenza di fattori culturali esterni) il rito funebre sia ancora considerato l'elemento coesivo e la trasmissione di antichi saperi e pratiche tradizionali siano ancora l'anello di congiunzione tra consuetudine e innovazione, tra tradizione e modernità.

Il lavoro è stato suddiviso in due parti, la prima parte è stata dedicata alla relazione tra migranti e morte, da una parte, e migranti e rito funebre, dall'altra, ed è composta di quattro capitoli.

Nel primo capitolo sono stati riuniti gli strumenti teorici ed è stata condotta l'analisi delle fonti utilizzate che hanno permesso l'inizio della costruzione dell'oggetto di ricerca.

Il secondo capitolo è stato incentrato sull'analisi di una comunità marocchina presente a Maddaloni, una città della provincia di Caserta, nella regione Campania (nel sud dell'Italia). I dati teorici raccolti sono stati confrontati con quelli ottenuti dalla ricerca di campo effettuata a Maddaloni, in cui vivono molti marocchini provenienti dal ristretto territorio tra la regione di *Tadla-Azilal* e *Chaouia-Ouardigha* circoscritta a due sole province: *Khouribga*, nella regione di *Chaouia-Ouardigha*, e *Beni Mellal,* nella regione di *Tadla-Azilal*.[1]

L'attenzione della ricerca è stata posta sull'importanza della costruzione identitaria in un contesto migratorio, una identità in cui confluiscono la convivenza fra la tradizione importata dalla società d'origine, a sua volta formata da una componente mediterranea, africana, berbera e islamica, la cultura del Paese di approdo e la creazione di una terza cultura, risultante dal connubio delle due precedenti. In un contesto migratorio, l'identità è frutto di ri-negoziazioni, re-invenzioni, ri-adattamenti e questa ri-costruzione nasce dall'esigenza di adattare la propria cultura ad una nuova impostazione di vita.

Nel terzo capitolo abbiamo indagato il rapporto tra migranti e morte da un punto di vista antropologico, evidenziando quali siano i limiti nell'accettare la morte in terra straniera, in virtù del proprio background culturale. I migranti marocchini optano, grazie all'intervento dell'*entourage* comunitario, per il rimpatrio *post-mortem* e cercano di ovviare a ciò che per gli occidentali rappresenta la "morte addomesticata", oppure alla concezione antica africana e mediterranea della "cattiva morte".

[1] Queste regioni e quella di *Kelâat Sraghna* (nella zona di Marrakech-Tensift-ElHaouz, ad ovest del Marocco) sono denominate, a partire da un articolo pubblicato nel Novembre 2004 (n. 151) dal giornale *Tel Quel* (settimanale marocchino), "il triangolo della morte" a causa dell'alta incidenza di persone del territorio che si imbarcano clandestinamente per raggiungere la Spagna e l'Italia.

Nel quarto capitolo, l'attenzione è stata posta, invece, sul rapporto tra i migranti e il rito funebre. È stato evidenziato in che modo i migranti riescano a espletare le proprie pratiche, anche in assenza di spazi e luoghi specifici a loro adibiti e quali siano i nuovi riferimenti nella *performance* rituale.

La seconda parte, composta di due capitoli, quinto e sesto, è stata destinata alle trasformazioni rituali in atto in Marocco.

Nel quinto capitolo abbiamo indagato la specificità del rapporto con la morte e con la pratica rituale nell'area maghrebina oltre al Marocco, riportando i dati ottenuti dalla ricerca di campo nelle regioni da cui provengono i migranti presenti in Campania.

La ricerca sul terreno in Marocco ha permesso di comprendere e analizzare la complessità di alcuni processi e l'attenzione è stata posta sull'osservazione e sullo studio delle modifiche in atto rispetto al concetto di ritualità, ma soprattutto sull'analisi di elementi di persistenza, appartenenti alla cultura tradizionale.

Nell'ultimo capitolo abbiamo indagato la realtà della morte e della pratica rituale in Marocco attraverso una fase di partecipazione attiva in due piccoli villaggi berberi nella provincia di Beni Mellal: *Moujd* e *Ain El Ghazi.*

In questi luoghi abbiamo potuto notare come vi sia un continuo ritorno ad antiche strutture e tradizioni in particolari momenti simbolici e per l'espletamento di specifiche ritualità.

CAPITOLO I

IN CHE MANIERA APPRENDERE LA MORTE? COSTRUZIONE DELL'OGGETTO DI RICERCA. PROBLEMATICA. METODI E FONTI

INTRODUZIONE

In questo primo capitolo l'obiettivo è quello di presentare la problematica e riunire gli strumenti metodologici, in particolare, inquadrare la tesi e fornire l'apparato delle fonti che costituirà la base per l'analisi dell'oggetto di ricerca.

1. PROBLEMATICA

La storia del Nord Africa, e del Marocco in particolare, è stata caratterizzata da vicende varie e complicate e da svariate invasioni: fenici, greci, vandali, bizantini, arabi, normanni, potenze iberiche, turchi, potenze coloniali e questo susseguirsi di popolazioni ha creato intrecci di lingue, culture e popoli. Secondo Camps, è autoctono ciò che non è di origine straniera, vale a dire ciò che non è punico, latino, vandalo, bizantino, arabo, turco, europeo e sollevando i vari strati culturali sovrapposti nei secoli si ritrovano i Numidi, i Mori, i Getuli, i cui discendenti praticano la stessa arte di vivere, hanno lo stesso rapporto simbiotico con la natura e usano, nei loro rapporti sociali, una lingua perfettamente distinta da tutti i parlari introdotti nel corso della storia.[2]

Il Marocco è un paese che si definisce arabo-musulmano, in cui l'islam è la religione ufficiale. L'arabo è la lingua del Corano e rappresenta pertanto un cimento unitario che supera i limiti dello spazio propriamente arabo. La lingua araba ha affiancato la lingua degli autoctoni, la lingua berbera, che comprende le varianti appartenenti alla famiglia camito-semitica (o afro-asiatiche) in cui rientrano le lingue semitiche, vale a dire il copto, le lingue libico-berbere, le lingue cuscitiche, le lingue ciadiche e le lingue omotiche.[3] In Marocco, la nuova Costituzione voluta dal sovrano e approvata nell'ottobre 2011, ha riconosciuto il berbero come "lingua ufficiale" e la

---

[2] G. Camps, "Espaces berbères", in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n. 48-49, 1988, pp. 38-60.

[3] G. Burrini, "Profilo storico degli studi sul camito-semitico", in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n. 38, 1978, pp. 113-153 - n. 39, 1979, pp. 351-384.

cultura *amazigh* come "componente di un'identità nazionale" non più esclusivamente arabo-musulmana. Oltre a queste due lingue, la lingua del quotidiano è caratterizzata dal dialetto, chiamato *darija*, ossia un *mélange*, su di un fondo arabo e berbero, dello spagnolo, del turco e del francese.

L'islam non si è insediato *ex-nihilo* in Maghreb, ma è frutto di sovrapposizioni e integrazioni di antiche religioni. Difatti, se il passato arabo è considerato dall'ortodossia islamica "periodo delle tenebre e dell'ignoranza", in pratica l'islam conserva numerosi riti e credenze dal periodo della *jahiliyya*: alcuni esempi sono la tradizione del pellegrinaggio, la credenza nei *djnun*, oppure la famosa leggenda dei sette dormienti e così via.[4]

Secondo Michael Brett e Elizabeth Fentress[5] la prima religione dei berberi nordafricani nacque dall'adorazione delle due divinità puniche *Baal* (maschile) e *Tanit* (femminile). La venerazione di queste due divinità determinò una sorta di suddivisione all'interno della società: uno spazio pubblico ed esterno maschile, uno spazio privato e interno femminile, due mondi distinti ma non opposti. La Dea della fecondità, incarnata proprio da *Tanit*, fu la principale divinità dell'Africa Settentrionale preromana (in particolare di Cartagine, adorata, in seguito, anche in Numidia e in Mauritania) poi trasfiguratasi nella Celesti Dea ellenistico-romana.[6] Essa era la Dea della fertilità, dell'amore, del piacere, era associata alla buona fortuna e alle messi, era identificata come la grande terra madre,[7] una terra dalla quale *Tanit* si impegnava a far rigermogliare i campi ad ogni inizio dell'anno agrario. Secondo Jung l'archetipo della Grande Madre è:

> "La magica autorità del femminile, la saggezza e l'elevatezza spirituale che trascende i limiti dell'intelletto; ciò che è benevolo, protettivo,

---

[4] Esseri mistici che si identificano con i martiri cristiani, che in un sonno mistico si ricongiungono a Dio (L. Massignon, *Parole donnée*, Seuil, Paris, 1983.). La stessa nozione di santità che sembrerebbe assente dalla dottrina islamica, è riconosciuta, in forma diversa, nel Corano in cui è affermata l'esistenza di persone, non aventi delle proprietà propriamente "sovrannaturali" (come avverrà con il sufismo) che ricevono dei favori divini speciali. (Corano, IX, 73). Questi favori vengono considerati dalla teologia musulmani un "potere" profetico più che di santità.

[5] M. Brett, E. Fentress, *The Berbers,* Blackwell, Oxford, 1996, p. 79.

[6] J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, III, Parigi 1920, p. 29 segg.; U. Antonielli, *Tanit-Caelestis nell'arte figurata*, in *Notiz. arch. Min. Col*., III.

[7] F.O. Hvidberg-Hansen, *La déesse TNT: une Étude sur la religion canaanéo-punique*, Gad, Copenaghen, 1982.

tollerante; ciò che favorisce la crescita, la fecondità, la nutrizione; i luoghi della magica trasformazione, della rinascita; l'istinto o l'impulso soccorrevole; ciò che è segreto, occulto, tenebroso; l'abisso, il mondo dei morti; ciò che divora, seduce, intossica; ciò che genera angoscia, l'ineluttabile".[8]

La donna contiene in sé il carattere del nutrimento e della trasformazione, i misteri di tale carattere sono legati:

a. al menarca, che trasforma la bambina in donna, con tutto il mistero del ciclo legato magicamente al ciclo lunare;
b. alla gravidanza, periodo durante il quale l'embrione si sviluppa dal sangue della madre;
c. alla trasformazione del sangue in latte dopo la nascita.[9]

È la donna a rivestire da sempre e in ogni luogo il ruolo primario della maga, della strega, atta a influenzare positivamente e negativamente, consciamente e inconsciamente il ciclo di vita-morte-rinascita, cui è naturalmente legata. Siccome maga e strega include in sé l'epicentro della magia, del canto magico e della poesia, è l'involucro che racchiude la vita e la morte, il rinnovamento e la rinascita, l'arte occulta e l'ispirazione. La donna può donare la vita dopo aver trasformato nel suo corpo le forze invisibili in forza feconda, è nel ventre materno che il nascituro trae il suo sostentamento, essa è fonte di vita e il suo corpo è il surrogato della terra feconda ragion per cui solo il ritorno alla terra natale, simbolo di quel ventre può dare pace eterna all'anima del defunto.

---

[8] C.G. Jung, *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, Bollati Boringhieri, Torino, 1980.

[9] In molte sepolture primitive il corpo o le ossa erano ricomposti in posizione fetale e cosparsi di ocra rossa, quasi a ricongiungere l'anello della ciclicità vita-morte, usanza attestata sulle due sponde del Mediterraneo, soprattutto tra i cartaginesi. In due grotte occupate in epoca noelitica, una vicino ad Orano e l'altra nei pressi di Tebessa, sono stati ritrovati due teschi con tracce di colore rosso; non si hanno notizie sulla procedura dell'utilizzo dell'ocra, probabilmente le ossa venivano spennellate dopo una esposizione all'aria aperta o dopo una sepoltura provvisoria, oppure si irrorava il corpo e dopo la scomparsa delle carni l'ocra colorava le ossa (S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Hachette, Paris, t. 1, 1920, p. 274). Il rosso era utilizzato perché identificato come il colore della vita e del sangue, pertanto utilizzando tale colore si dava l'illusione di prolungare l'esistenza (Von Duhn, Archiv für religionswissenschaft, IX, 1906, pp. 1-24).

La Grande Madre primitiva era una divinità strettamente legata al lavoro della terra e alla ciclicità del tempo, e ancora oggi, in Marocco, ogni stagione è caratterizzata dai lavori, ogni contadino mette in scena una serie di gesti simbolici destinati a favorire l'attività agricola, rinnovando, di volta in volta, l'alleanza con il mondo dei morti guardiani e protettori del suolo, da cui viene la vita e la fecondità e la cui presenza invisibile è costantemente associata ai ritmi della vita terrestre. Il ciclo della vita e della morte degli esseri umani emula quello del ciclo delle stagioni e dei raccolti: l'aratura e la semina corrispondono all'unione sessuale tra uomo e donna e sono i momenti in cui si chiede all'anima sottile, divenuta antenato, di donare la fecondità attraverso l'adempimento di riti matrimoniali; la mietitura è associata all'atto del morire perché è durante il raccolto che l'uomo percepisce il suo destino di procuratore di morte, egli pone fine a un ciclo vitale, attraverso i riti funebri, cui segue un periodo di margine che coincide con il vuoto vegetale, con la scomparsa, con il lutto.[10]

In Marocco, la preservazione e la giustapposizione di pratiche popolari ereditate dalle preesistenti culture africane e mediterranee sono state integrate e assimilate e hanno dato vita ad una stratificazione di tradizioni. Diversi studiosi, tra i quali Tadeusz Lewicki,[11] a proposito delle sopravvivenze di culti antichi e di credenze pagane in territorio nordafricano in epoca medievale, affermava che l'islamizzazione dei berberi, popolazioni autoctone del Nord Africa, non è stata automatica, ma è stata un processo di lunga durata, perché ha implicato l'interazione, l'interconnessione, l'interdipendenza, la reciprocità tra il tessuto religioso preesistente e l'islam che si è innestato a partire dal VII secolo, d.C. In Marocco e in tutti i paesi del Nord Africa, dalla conquista arabo-musulmana ad oggi, la salvaguardia e la tutela delle pratiche religiose popolari hanno messo in evidenza contraddizioni e differenze tra la religione vissuta e praticata a livello locale e l'islam dotto, ortodosso, vale a dire l'islam "rivelato". L'islam in Marocco non è soltanto la dicotomia tra islam popolare e islam ortodosso, ma è il prolungamento di una profonda e antica resistenza dei berberi dei costumi tradizionali di fronte alla legge islamica, espressione del *makhzen,* il potere arabo-islamico. Il conflitto tra islam

[10] J. Servier, *Tradition et civilisation berbères*, Paris, Rocher, 1985, pp. 25-30.
[11] T. Lewicki, "Survivances chez les Berbères médiévaux d'ère musulmane de cultes anciens et de croyances païennes", in *Folia Orientalia*, VIII, 1966, pp. 5-40 ; p. 38.

popolare e islam ortodosso è anche la resistenza della cultura berbera nei confronti della civiltà arabo-islamica avvertita come "estranea".[12]

Alfred Bel, nel suo libro *La Religion musulmane en Berbérie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses*[13] definisce *islam marocain* il tratto dominante delle idee religiose dei berberi del Nord Africa, consistente nella credenza generale che il mondo sia popolato di spiriti cattivi e spiriti buoni che possono prendere varie forme, che potrebbero alloggiare in maniera più o meno temporanea nelle pietre, negli alberi, negli animali e negli esseri umani. Oggi, il concetto dell'esistenza di vecchie potenze innumerevoli e misteriose è ancora presente nei diversi culti praticati: il culto delle grotte, i culti magico-religiosi, le cerimonie praticate duranti i mesi agrari; questi culti/cerimonie rilevano una specificità della religione islamica in Marocco.[14]

Altre pratiche, pur risalenti alla religione popolare, non sono state messe ai margini, anzi, sono state inglobate nell'islam marocchino, in quella corrente del misticismo *sufi*, radicata nella cultura rurale e che si fonda sulla credenza in entità impersonali, identità sovrannaturali identificate nei santi locali e nei *jnun* arabo-musulmani.[15]

Due presupposti sono all'origine della conservazione della struttura tradizionale: da una parte, vi è la teoria della sopravvivenza analizzata da J.-P.

---

[12] H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, Atlantides, Casablanca, 1952, 412, 418,433; vedi anche A. M. Di Tolla, K. Achit-Henni, "Alcune pratiche religiose popolari a Chlef (Ech-Chélif - Algeria)", in *Studi Maġrebini,* Nuova Serie, vol. II, UNO, Napoli, 2004, pp. 131-176.).

[13] A. Bel, 1938, *La Religion Musulmane en Berbérie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris.

[14] L'uomo marocchino è animato da un forte spirito religioso, ma uno spirito legato alla religione naturale e non a una forma religiosa istituita da un fondatore qualsiasi, pertanto una religione dotata di un buon fondamento naturale, ma con un miscuglio di ignoranza, con un sincretismo di superstizioni pagane, di animismo negro, di idee musulmane e di tradizioni ebraiche e cristiane. I precetti coranici non paralizzano la coscienza e le attività: se il musulmano dà la decima, il berbero non abbandona il povero nella miseria; se il ricco arabo va in pellegrinaggio alla Mecca, il berbero visita le tombe dei suoi santi; se il musulmano delle città marocchine frequenta la moschea con il suo *lebba* e se ne va regolarmente ai bagni, il berbero, dopo aver lavato la sua *gellaba* nell'acqua pura del ruscello, strizzandolo contro un sasso della riva, si bagna poi i piedi, le mani e la testa, infine contempla un istante la natura come in una preghiera (A. Kolle, *Essai sur l'esprit du berbère marocain*, 2 ed. revue et augmentée, Éditions Franciscaines, Fribourg, 1949, p. 193/247; E. Michaux-Bellaire, "Essai sur les confréries religieuses marocaines", in *Hesperis*, 1921).

[15] T. Lewicki, "Le monde berbère vu par les écrivains arabes du Moyen âge", in *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbères,* SNED, Alger, 1972, p. 34.

Schmitt[16] che rinvia all'antichità cartaginese, romana e libico-berbera per certe espressioni religiose propriamente maghrebine; dall'altra parte, vi è il qualificativo "popolare" attribuito a queste forme di religiosità solidale di una cultura di massa opposta a una cultura dotta.[17]

Ancora oggi, l'islam marocchino si basa essenzialmente sulla venerazione dei marabutti, personaggi esemplari reputati per la loro pietà, il loro sapere e carisma: onorati in vita e in morte, sono considerati come degli antenati fondatori, entità cui offrire sacrifici e doni e a cui consacrare mausolei e santuari.

È in questa forma dell'islam che si mescolano caratteristiche ereditate dall'influenza delle popolazioni provenienti dall'Africa Occidentale, dal Senegal al Ciad, dal Mali Settentrionale alla Nigeria Meridionale. Questi gruppi diasporici sub-sahariani si sono insediati in varie aree dell'Africa del Nord e si sono perfettamente integrati nel sistema sociale maghrebino: Gnawa in Marocco, Stambouli in Tunisia, Sambani in Libia, Bilali in Algeria. I Gnawa, in particolare, hanno forgiato la loro identità su quella predominante, preservando tratti nodali della propria cultura attraverso la quale hanno profondamente influito sull'identità marocchina.[18] Queste popolazioni sub-sahariane hanno importato in Marocco i rituali estatici, le tradizioni animiste, i culti di possessione, hanno fuso le credenze islamiche con le tradizioni africane. Alcune confraternite negro-maghrebine fanno risalire la propria catena di trasmissione mistica fino al fondatore *Bilâl,*[19] uno schiavo nero di origine abissina, un eroe archetipo, inventore della danza nera, riconosciuto dall'islam, attraverso una serie di ricostruzioni leggendarie, un compagno del Profeta. La ricostruzione genealogica ha avuto la funzione di legittimare alcune confraternite, tra cui la 'Isawiyya (XVI secolo) e la Hamdushiya (XVII secolo), trasformando il carattere pagano dei "geni neri" in "santi invisibili". Attraverso la danza e la musica, le pratiche iniziatiche, divinatorie e terapeutiche e i riti di possessione, i marabutti

---

[16] J.-P. Schmitt, "Religion populaire et culture folklorique", in *Annales*, ESC, 1976.
[17] D. Urvoy, "La polémique autour de l'assimilation par l'orthodoxie de pratiques non islamiques", in *Studia Islamica*, n. 68, 1988, pp. 129-146.
[18] C. El Hamel, "Constructing a diasporic identity: tracing the origins of the gnawa spiritual group in Morocco", in *Journal of African History*, n. 49, 2008, pp. 241–260.
[19] V. Pâques, "Le renouvellement de l'année: un rituel des Gnaoua au Maroc", in *Ethnologiques, hommages à M. Griaule,* Hermann, Paris, 1987, p. 268.

hanno accesso al mondo spirituale e mediano con il divino (nelle zone rurali attraverso l'incubazione e la divinazione, sono le donne a detenere questo potere).

Pertanto, il sincretismo marocchino è caratterizzato non da una sovrapposizione di diversi tipi di pratiche e credenze ma da un capitale simbolico fluttuante, che viene de-costituito e ri-costruito in base alle epoche, alle attività economiche, alle condizioni sociali, alle esigenze, ecco perché è plausibile parlare di una identità multipla, identità ereditata dal luogo sociale, fisico e geografico da cui si trae sostentamento.[20]

Un altro proposito del lavoro è l'analisi delle incidenze che possono avere queste resilienze rituali sulla logica che regola i rapporti tra migranti e morte in un particolare contesto migratorio, quello di alcune comunità marocchine in Campania, e in che maniera, l'incontro con una cultura diversa da quella musulmana, possa generare nuovi comportamenti nella ritualità funebre tradizionale, ingenerando delle inevitabili innovazioni/contaminazioni.

Su tali tematiche si è innestata la problematica generale e la questione di partenza sarà la seguente:

Quali nuovi elementi l'esperienza dei rituali può introdurre nella logica dei rapporti migranti/morte in Marocco? Tale questione ha suscitato le seguenti ipotesi di partenza che sono state analizzate nei capitoli che compongono il lavoro:

- In maniera generale, in che modo si può analizzare la specificità del rapporto tra migranti e morte? Nelle società attuali qual è (dal punto di vista antropologico) il concetto suscettibile di rendere conto di questo rapporto?
- In che maniera i rituali si situano nella logica dei rapporti tra migranti e morte? In che maniera sono interiorizzati? Potrebbero incoraggiare dei cambiamenti? In caso positivo, qual è la natura di tali cambiamenti?
- In quali situazioni la specificità del rapporto morte e pratica rituale è vissuta nell'area maghrebina e in particolare in Marocco? In che maniera può essere analizzata tale realtà?

---

[20] G. Camps, "Comment la Berbérie est devenue le Maghreb arabe", in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n. 35, 1983. pp. 7-24.

Posta la questiona di partenza, spiegheremo le ragioni che giustificano la scelta del tema di lavoro.

Dal momento del decesso di una persona, il trauma, l'intensità della paura, la familiarità sono dei referenti che rivelano la concezione della morte all'interno della società e la messa in atto del rito servirebbe a rassicurare l'anima del defunto, a creare una separazione definitiva dal mondo dei vivi e a dare sollievo e consolazione ai luttuanti. In Italia, però, i migranti oltre a dover affrontare la perdita di un membro della comunità, riparando al vuoto sociale causato dall'evento, avrebbero anche l'obbligo di celebrare i riti per permettere al defunto di attraversare con semplicità questo mondo e raggiungere l'aldilà. I riti, però, sono atti stereotipati che appartengono al repertorio socio-culturale. Pertanto, ogni comunità ha una propria distinta percezione della ritualità e il sopraggiungere di un decesso è spesso un momento in cui le differenze, inesorabilmente esistenti tra i migranti presenti in Italia, per la diversa provenienza geografica, linguistica e culturale, creano, inesorabilmente, una serie di problematiche.

Attraverso l'analisi del concetto di morte e della percezione della ritualità, elementi questi ultimi che rappresentano una struttura, anche nel senso braudeliano,[21] vale a dire difficilmente modificabili, in virtù delle antiche tradizioni culturali che si rifanno al timore della morte, si possa risalire a elementi che possano riferirsi all'identità di un gruppo o di una comunità, appartenente a una società in continua evoluzione, quale quella dei berberi.

2. METODOLOGIA E FONTI

A questo punto, abbiamo cercato di riunire gli strumenti teorici che hanno permesso l'inizio della costruzione dell'oggetto di ricerca, vale a dire l'analisi dei rituali funerari nel contesto migratorio marocchino e la loro incidenza sulle forme tradizionali del rito in Marocco.

Le riflessioni e le ipotesi formulate in tutta la ricerca sono il frutto di una lettura interdisciplinare antropologica, sociologica ed etnografica del concetto di

---

[21] F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, Bompiani, Milano, 1987.

morte, dell'importanza dei rituali funebri e sulla costruzione dell'identità. Iniziamo con una definizione della nozione di identità, considerata un complesso di elementi in cui la persona o il soggetto collettivo si identificano. [22]

Le caratteristiche principali dell'identità (o almeno alcune di esse) sono improntate su di un modello generale offerto dall'ambiente sociale in cui la cultura (o più culture) e la religione (o più opzioni religiose) danno un senso a ulteriori caratteristiche identificative, quali il genere, l'etnia e la lingua.[23] L'identità individuale o collettiva è costituita da tutte le caratteristiche e gli attributi che rendono un individuo o un gruppo una entità specifica. L'identità personale è il prodotto della socializzazione,[24] quindi non è una specificità fissa dell'individuo, ma il frutto di un processo di negoziazione, costantemente attivo e influenzabile dal contesto, è pertanto modificabile secondo le diverse esperienze vissute dall'individuo.[25] L'identità collettiva è radicata sui sentimenti di appartenenza (cultura, nazione, gruppi etnici) e sui legami sociali (famiglia, gruppo, lavoro, religione). L'individuo appartiene quindi simultaneamente a gruppi sociali che offrono svariate forme di identificazione.

---

[22] *Treccani, La cultura italiana,* Vocabolario on-line, http://www.treccani.it/vocabolario/identita/

[23] Il concetto di identificazione è stato analizzato in dettaglio da K.A. Appiah. Nella sua analisi, il *processus* di identificazione con una identità collettiva (o modello collettivo), comporta tre elementi. Innanzitutto, bisogna avere una immagine sociale di questa identità collettiva; abitualmente questa immagine sociale si fonda su degli stereotipi ed è associata ad alcuni tratti comportamentali, considerati come distintivi del gruppo. Secondariamente, almeno una parte della collettività, deve interiorizzare i suddetti tratti comportamentali, nel quadro della propria identità personale; ciò può verificarsi posizionando la propria storia individuale nella storia collettiva del gruppo, oppure sottomettendosi a dei riti di iniziazione, o ancora adottando dei segni distintivi, più o meno visibili. Infine, è necessario adeguarsi a delle norme comportamentali riconosciute (K.A. Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton U.P., Princeton, 2005, pp. 66-71).

[24] G. H. Mead, *L'Esprit, le soi, et la société*, Paris, PUF,[1934], coll. «Le lien social », 2006.

[25] P. Berger, T. Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Méridien-Klinsksieck, Paris, 1996.

a. FONTI ANTROPOLOGICHE

Tutte le culture attribuiscono un'importanza centrale all'interpretazione dei processi dell'esistenza umana. Un rilievo particolare assumono al riguardo le rappresentazioni del processo riproduttivo e della morte, con le pratiche a esse associate. Gli inizi di un approccio antropologico alla morte e ai riti funebri, orientato in senso culturale e sociale, si possono far risalire, probabilmente, a Jacob Bachofen, il quale pubblicò, nel 1859, uno studio dal titolo *Versuch über Grabersymbolik der Alten*,[26] in cui evidenziò i legami tra i riti funebri e i culti della fertilità. In seguito, Edward Tylor[27] e James Frazer[28] si interessarono, oltre al tema della morte, alle pratiche funerarie, incentrando la loro attenzione sulle credenze relative alla vita dopo la morte. Fu, comunque, con il saggio dell'antropologo francese Robert Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*,[29] che fu formulata la " prima teoria generale" sulle pratiche funerarie, attraverso cui affermò il carattere sociale delle pratiche associate alla morte. I riti funebri hanno il compito di sanare la rottura sociale causata dall'evento, contribuiscono a riordinare la memoria e a lenire il dolore. Egli non considera la morte come un evento che occorre istantaneamente, ma come un lungo processo che ha inizio prima che si verifichi l'evento morte e continua molto dopo di esso. Questo processo fu ripreso nel 1982, da Peter Metcalf, nel suo studio intitolato *A bornean journey into death*.[30] Egli comprova che tutta la serie di riti funebri ha il compito di portare a compimento il tragitto del defunto, che si trasforma gradualmente in anima. Questa trasformazione avviene attraverso delle particolari fasi identificate da Arnold Van Gennep[31] con i riti di passaggio. Nella sua analisi, spiega la necessità (besoin) e la funzione di questi riti, performati in momenti essenziali di transito, che si verificano nel ciclo dell'esistenza

---

[26] J. Bachofen, *Versuch über Grabersymbolik der Alten*, Basel, 1859.
[27] E. B. Tylor, Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom, 1871.
[28] J. G. Frazer, The Belief in immortality and the worship of the dead, London , Macmillan, 1913-1924; The fear of the dead in primitive religion, London, Macmillan, 1933-1936; Il ramo d'oro: studio sulla magia e la religione, Boringhieri, Torini, 1973.
[29] R. Hertz, "Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort", in Année Sociol., n. 10, 1907, pp. 48-137.
[30] P. Metcalf, Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
[31] A. Van Gennep, *The Rites of Passage*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.

umana - nascita, pubertà, matrimonio e morte - dimostrando che le relazioni e le posizioni delle diverse persone, che assumono ruoli durante queste cerimonie, sono drammatizzati e visualizzati attraverso il rito. La funzione dei riti è di trasmettere la conoscenza collettiva dei membri che appartengono alla stessa società e tutti i riti di passaggio hanno la stessa struttura dinamica, che è costituita da tre elementi: la separazione, la marginalizzazione e la reintegrazione. Nel momento in cui sopraggiunge la morte, l'unica realtà esistente è il termine, la fine, ossia concetti che sono materializzati dalla presenza del cadavere. Attraverso i riti funebri si dà avvio alla rappresentazione simbolica che restituisce nuova vita alla morte: da assenza il cadavere diviene presenza eterna per i sopravvissuti.

Maurice Bloch evidenzia, inoltre, la perdita dell'individualità del defunto, il cui corpo andrà a fondersi con l'intera famiglia, in un monumento destinato a perdurare per sempre e che diventerà fonte della benedizione degli antenati.[32] Gli antenati, attraverso le svariate metafore di partecipazione alla vita terrena, sono i garanti della continuità familiare e comunitaria. Tutti i riti sono necessari per accattivarsi gli spiriti, servono a rilevare il momento in cui defunti e superstiti, appartenenti alla stessa famiglia, sono pienamente reintegrati nella società, e hanno lo scopo di assicurare che gli antenati siano felici e ben disposti verso la propria discendenza. Il culto degli antenati si fonda sulla fedeltà alla memoria che si traduce con la solidarietà tra discendenti.[33] L'antenato è il garante dell'ordine sociale e in particolare di quello familiare, è il protettore, il consigliere dei vivi, l'anello di comunicazione con le potenze soprannaturali.

La morte è mediata dalla presenza della comunità degli antenati, che rassicura l'individuo e il collettivo, ma essa altro non sarebbe che la forma trascendente della coscienza del gruppo, una proiezione dell'utopia, del desiderio che il gruppo ha di perdurare senza fine.[34]

---

[32] M. Bloch, *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar,* Seminar Press, London, New York, 1971; M. Bloch, J. P. Parry, *Death and the regeneration of life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

[33] L. Addi, *Deux anthropologues au Maghreb: Ernest Gellner et Clifford Geertz*, Archives contemporaines, Paris, 2013, p. 25.

[34] L. V. Thomas, *Antropologia della morte*, Garzanti, Milano 1976, pp. 52-65.

L'integrazione nel mondo degli antenati è la seconda fase di quel *processus* teorizzato da Tylor e Frazer secondo cui durante la prima fase si attende la separazione delle parti molli del cadavere dallo scheletro; questo è un momento particolarmente critico perché il morto vive in prossimità dei vivi e può perturbare la loro esistenza.

Il destino dei morti e l'eventualità di una loro ripercussione sui vivi sono fortemente condizionati dai riti messi in atto in loro "onore". Niente è più pericoloso di un morto *mal passé*. Le credenze concernenti il destino dopo la morte sono spesso molto incerte e contraddittorie. Alcuni ritengono che i morti passino in un altro mondo, ma continuino a tormentare i vivi sotto forma di spiriti. La funzione dei riti funebri può essere quella di guidare le anime - o l'anima se si crede nell'esistenza di una singola anima - verso tali destinazioni. Non di rado però i riti funebri non hanno tanto lo scopo di assicurare un approdo sicuro delle anime nell'aldilà, quanto piuttosto quello di evitare che esse disturbino i vivi. In effetti, molte delle offerte nelle cerimonie funebri sono destinate a evitare il pericolo che l'anima indugi, tra i vivi sotto forma di spirito, o che causi altri tipi di disagio, così come afferma Jack Goody.[35] Ciò vale non solo per i riti funebri, ma anche per molte di quelle pratiche che sono definite "culto degli antenati". Questo può configurarsi come richiesta di benedizione da parte degli avi, o di invocazione di una punizione per le cattive azioni commesse dai discendenti; tuttavia questi aspetti del culto degli antenati non rivestono l'importanza che, influenzati dall'ottica giudaico-cristiana, siamo portati ad attribuire loro, dimenticando che spesso le anime dei defunti sono considerate capricciose e invidiose dei vivi e dei loro piaceri. Il culto degli antenati diventa allora una reazione al ricatto da parte dei morti, cui sono offerti sacrifici affinché si allontanino.

Un'altra strategia utilizzata, per superare l'idea di finitudine, è la "morte-rinascita", teorizzata da Edgar Morin,[36] che ben si presta a spiegare le motivazioni che spingono i migranti, a optare per il rimpatrio *post-mortem* La "morte-rinascita" spiega perché la vita sia vista come un ciclo che finisce lì dove è iniziata, ovvero, nel

---

[35] J. Goody, *Death, property and the ancestors*, Travistock Publication, London, 1962.
[36] E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, Paris, 1973.

grembo materno, da cui l'uomo è venuto ed in cui dovrà tornare, attraverso una nuova nascita, per riposare eternamente accanto ai suoi antenati. L'idea utopica del grembo materno si traspone poi alla terra di origine nella misura in cui la propria Patria è intesa come la propria madre, come luogo in cui tutti sanno agire, parlare, comportarsi, all'occorrenza di un decesso, e in cui è necessario tornare per sottrarsi alla morte "addomesticata", "negata", "rimossa" della società italiana.

b. FONTI SOCIOLOGICHE

In era moderna, attraverso lo sviluppo di uno spirito critico, si è venuta a creare una netta contrapposizione tra la consapevolezza e il riconoscimento della morte (come fatto reale) e la sua negazione in quanto annientamento dell'individuo. Così come afferma Philippe Ariés,[37] le società occidentali sono oramai soggette a processi di "individualizzazione", "informalizzazione" e "defamiliarizzazione" del concetto di morte, l'uomo tende a superare l'idea di fine affermando la propria individualità.

In queste società, come asserisce Edgar Morin, la morte è costantemente "addomesticata", "negata", "rimossa" e non è più pensata come evento naturale. Non tutte le società però hanno questa "nuova e moderna" concezione della morte, infatti, nelle società "tradizionali", ovvero, società in cui la pressione sociale è più intensa, come evidenziato da Louis-Vincent Thomas,[38] la morte è ancora un evento collettivo, essa è "selvaggia", "visibile" e "accettata", è parte attiva del ciclo vitale.

Ci riferiamo a società, proprio come quella marocchina, che non sono ancora state influenzate dallo scetticismo, ateismo, nichilismo e appunto per questo continuano a necessitare di una vigilanza religiosa per superare il senso di smarrimento e di perdita, la religione allora interviene per costruire una particolare forma di umanità concettualizzando la morte e lo fa agendo attraverso la costruzione di sistemi di pensiero e di ideologie.

---

[37] P. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-âge à nos jours*, Éditions du Seuil, Paris, 1975; P. Ariès et coll., *La mort aujourd'hui*, Éditions Rivages, Marseille, 1982.
[38] L. V. Thomas, *op. cit.,* 1976; L. V. Thomas, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire,* Payot, Paris, 1982; L. V. Thomas, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985.

L'analisi di L.-V. Thomasè stata presa a modello per comprendere come la morte sia differentemente considerata in culture diverse: la morte non è "una" e prestabilita a priori ma "data" culturalmente. Di principale interesse è il suo concetto di "buona morte" che si può verificare solo quando la persona muore nella propria casa o villaggio. La buona morte significa morire quando si è già anziani, con degli eredi, circondato dalla famiglia, avendo preparato la propria ultima ora.

Al contrario, la morte che colpisce i migranti è considerata una "cattiva morte", in quanto, essi muoiono fuori dalla terra dell'islam, da giovani, in virtù della composizione dei migranti marocchini presenti in Italia, in solitudine, per l'assenza dell'*entourage* familiare.

In questa seconda fase, attraverso studi sociologici incentrati sulla morte dei migranti in "terra straniera", abbiamo cercato di delineare concretamente il senso attribuito al rimpatrio *post-mortem*. L'evento morte, come già osservato, va sempre più incontro a una sorta di "autonomizzazione" e di "spersonalizzazione" della sfera individuale attraverso nuove forme di commiato E di sepoltura che rispecchiano il carattere sempre più laico e globale della società in cui esso è inserito. Quando l'evento morte "colpisce" un gruppo appartenente a una "cultura altra", un gruppo ancora fortemente ancorato alla "tradizione", che considera la morte in diaspora una "cattiva morte", insorgono una serie di problematiche soprattutto per quanto riguarda l'espletamento di pratiche rituali.

In Italia ancora non vi sono degli studi sociologici incentrati esclusivamente sulla morte dei migranti musulmani, mentre in Europa tale tematica è stata approfondita ed analizzata a partire da alcune opere di Yassine Chaïb.[39] A queste opere sono susseguiti una serie di lavori attraverso cui altri autori hanno cominciato a studiare le specificità della morte dei migranti maghrebini, il loro rapporto con la vecchiaia, la scelta del luogo di sepoltura, l'analisi del rapporto esistente tra il

---

[39] Y. Chaïb , "Le rapatriement de la dépouille mortelle chez les immigrés maghrébins en France : Avec les morts", in *L'Autre (Grenoble)*, 2006, vol. 7, n° 3, p.399-411 ; *L'émigré et la mort. La mort musulmane en France*, Aix-en-Provence , Edisud, 2000 ; "La mort des immigrés", in *Informations sociales*, n. 89, 2001, pp. 130-143.

migrante ed il territorio d'accoglienza e tra questi ne citiamo alcuni: Abdellatif Chaouite,[40]Atmane Aggoun,[41] Claudine Attias-Donfut e François-Charles Wollf.[42]

Antecedentemente a queste opere, alcuni studiosi avevano già intrapreso delle ricerche su popolazioni musulmane immigrate in Europa, sebbene la diversa provenienza geografica (bengalesi, indonesiani, surinamesi) determini una diversa attitudine e un diverso comportamento di fronte alla morte e alla scelta del luogo di sepoltura.[43]

Gerdien Jonker[44] e Katy Gardner[45] sottolineano come, in ogni territorio prescelto per l'esperienza migratoria, i migranti sentano l'esigenza di ricreare l'unità del villaggio, ossia, ricreare in terra straniera il nucleo della propria socialità, ma, in diaspora il confronto e la convivenza con altre comunità musulmane, proveniente da altrettanti territori geografici, ingenera delle trasfigurazioni nell'espletamento del rito funebre. Le varie comunità devono necessariamente trovare dei punti di incontro in cui far confluire elementi appartenenti ad ogni *confessione,* ma l'unica soluzione attuabile risulta essere quella di seguire alla lettera le fonti, tralasciando la tradizione per garantire una "buona" convivenza. In tali contesti, gli esperti di religione

---

[40] A. Chaouite, " Mourir en immigration", in *Prévenir*, n. 38 (Mourir en société), 2000, pp. 197-201.

[41] A. Aggoun, "Les carrés musulmans en France: espaces religieux, espaces d'intégration", in *La mort musulmane en contexte d'immigration et l'Islam minoritaire. Enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociations*, Presses de l'Université de Laval, Québec, 2012; "Vieillissement et immigration : le cas des femmes kabyles en France", in *Retraite et Société, La Documentation Française* / CNAV, Octobre, 37, 2002; "Immigration, grands parents algériens et mémoire : entre la transmission et l'oubli", in *L'Homme et la Société*, CNRS/URMIS, 2003, pp. 147-148.

[42] C. Attias-Donfut, F.-C. Wolff, « Le lieu d'enterrement des personnes nées hors de France », in *Population*, n. 60, 2005, pp. 813-836.

[43] G. Jonker, "The knife's edge: Muslim burial in the diaspora", in *Mortality,* v. 1, n. 1, 1996, pp.27-43; "Death, gender and memory-Remembering loss and burial as a migrant", in *Death, gender and ethnicity*, Routledge, London, 2002, pp. 187-201; "De groei van moslimpercelen op openbare begraafplaatsen in Europa", Paper presented at the meeting on Islamic cemeteries in Ghent en East Flanders, Ghent, 3 April 2004; C. Venhorst, E. Venbrux, Th. Quartier, "Re-imagining Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands. Ritual Transfer and Ritual Fantasy", in *Jaarboek voor liturgieonderzoek/Yearbook for Liturgical and Ritual Studies,* n. 27, 2011, pp. 169-187; "Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands: Explorations of a Common Praxis for Professionals", in *Omega-Journal of Death and Dying*, n. 65 (1), 2012, pp. 1-10; C. Venhorst, Th. Quartier, P. Nisse, E. Venbrux, "Islamic ritual experts in a migration context. Motivation and authority in the ritual cleansing of the deceased", in *Mortality*, , n. 18 (3), 2013, pp. 235-250; C. Venhorst, *Muslims ritualising death in the Netherlands: Death rites in a small town context*, LIT Verlag, Münster, 2013.

[44] G. Jonker , op. cit., 1996, pp. 27-43.

[45] K. Gardner, "Death, burial and bereavement amongst Bengali Muslim in Tower Hamlets, East London", in *Journal of Ethnic Migration Studies*, vol. 24, n. 3, 1998, pp. 507-521.

diventano i surrogati della conoscenza tradizionale e popolare, spesso reclutati nei paesi di origine sono i protagonisti principali, coloro che mettono in atto le più prominenti e significative azioni rituali e religiose.[46] Giacché protagonisti, assumono un particolare ruolo o una identità rituale, infatti, sono considerati gli unici detentori della conoscenza, gli unici in grado di "mettere in scena" alla perfezione i rituali della morte.[47]

Nell'ultimo periodo, molti autori provenienti da ambiti di ricerca diversi si sono soffermati sull'importanza degli stravolgimenti culturali dovuti al contatto tra culture diverse. La linea concettuale che attraversa la relazione immigrazione-integrazione-tradizione ha interessato sociologi, scienziati della comunicazione, storici, stimolati dalla necessità di comprendere questi nuovi fenomeni, i cambiamenti in atto, ma soprattutto il modo in cui alcuni gruppi specifici, come per esempio i berberi del Marocco, lavorino unanimemente per ri-costruire la propria identità in un territorio "Altro". In conseguenza alla sempre crescente presenza di comunità berbere in Italia, alcuni autori hanno cominciato a investigare il "fenomeno", come si evince da alcuni studi di Paola Gandolfi[48] e Fiorella Giacalone.[49] Nel primo caso Gandolfi indaga il senso dell'"essere berberi in Italia"; gran parte dei migranti si riconoscono "berberi" solo istintivamente, senza riuscire facilmente a motivare tale appartenenza. L'"essere berbero" spesso è vissuto come un dato di fatto, un qualcosa che si è ereditato e che si continua a tramandare, come forma di rispetto nei confronti della propria famiglia d'origine. Altre volte, invece, "essere berbero" significa prendere coscienza del proprio ruolo, sentire forte la necessità, non solo di indagare, ma anche di ergersi a simbolo di una cultura che lentamente sta affievolendosi.

---

[46] R. Grimes, "Ritual and Performance", in G. Laderman and L. León (Eds.), *Religion and American Cultures: An Encyclopedia of Traditions, Diversity, and Popular Expressions*, ABC Clio, Santa Barbara, n. 2, 2003, pp. 515-528.
[47] R. Grimes, *Marrying & Burying: Rites of Passage in a Man's Life*, Westview Press, Boulder, 1995, p. 27.
[48] P. Gandolfi, "I migranti marocchini e la cultura berbera nel contesto delle migrazioni transnazionali", in *La Ricerca Folklorica*, n. 44, Antropologia dei processi migratori, 2001, pp. 39-51.
[49] F. Giacalone, "Riti di nascita e fondazione del gruppo tra le comunità marocchine in Umbria", *in La Ricerca Folklorica*, n. 44, 2001, pp. 23-36.

Nel secondo caso, invece, Fiorella Giacalone studia approfonditamente la comunità berbero-marocchina Umbra, ponendo l'accento sui piani di ibridazione culturale in cui confluiscono: la cultura d'origine, riferita al gruppo e al dialetto locale, La cultura "marocchina" più generale, La cultura "occidentale" nella sua accezione più stereotipata, e il piano della cultura regionale d'accoglienza nella quale è inserito l'immigrato. È importante e rappresentativo sottolineare che gran parte dei lavoratori immigrati non parlano l'italiano ma i dialetti locali. I marocchini, tra cui vi è una crescente presenza di berberi, si coordinano in forme aggregative durature, su tutto il territorio, e hanno il compito non solo di aiutare i propri connazionali in varie questioni giuridico/legali, ma anche di organizzare i momenti di vita collettiva.

c. FONTI ETNOLOGICHE

Infine, attraverso l'etnografia, abbiamo tentato di individuare, a partire dalla contemporaneità, l'origine antica di alcune pratiche ancora insite nell'area marocchina e le motivazioni che spingono i marocchini ad osservare una serie di specifiche ritualità. Vi è un profondo rispetto per i defunti, che nasce dalla necessità di mantenere salda l'armonia in famiglia e garantire la riconciliazione, ma vi è anche la paura di vivere in presenza degli spiriti del defunto, una paura che nasce dalla credenza di possibili ripercussioni da parte dello spirito. Ciò che è risultato evidente, attraverso gli studi di Edmond Doutté (1909),[50] Edvard Westermarck (1926),[51] Jean Servier (1985),[52] Jean Delheure (1988),[53] è l'onnipresenza di questi "spiriti" nella quotidianità delle popolazioni nordafricane, spiriti che vagano fino a quando i rituali saranno compiuti, fino a che la comunità inscenerà riti riparatori per ovviare all'eventuale "cattiva morte". Studi più recenti, tra cui annoveriamo Khalid Elaroussi,[54] Fatima Gaddar,[55] Martine Garrigues-Cresswell,[56] Pascale Philifert,[57]

---

[50] E. Doutté E, Magie et religion dans l'Afrique du Nord, A. Jourdan, Alger, 1909.
[51] E. Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, Macmillan & Co., London, 1926.
[52] J. Servier, *Tradition et civilization berbères*, Rocher, Paris, 1985.
[53] J. Delheure, *Vivre et mourir à Ouargla, Tameddurt t-tmettant wargren*, Selaf, Paris, 1988.
[54] K. Elaroussi , *Contribution à une étude sur la mort en Islam. Le cas d'une ville marocaine (El Jadida)*, thèse de l'Université de Paris V (lettre set sciences humaines), 1989.
[55] F. Gaddar, "Change in death rituals: the case of the ritualisting mailing in the amazigh culture", in *World Journal of Islamic History and Civilization*, n. 3 (2), 2013, pp. 57-61.

Hassan Rachik,[58] è rimarcata la percezione della morte nella contemporaneità marocchina, il nuovo modo in cui essa viene intesa, i nuovi spazi in cui essa viene celebrate, così come l'ancoraggio ad antichi retaggi culturali esternati attraverso la profusione rituale di saperi e credenze.

La morte simboleggia la fecondità, nel senso che ha in sé un seme che germoglierà, lo stesso seme che è introiettato nei riti di passaggio teorizzati da Van Gennep, secondo cui, ad ogni passaggio da una fase della vita ad un'altra, corrisponde un lasciar morire qualcosa per farlo rinascere in qualcos'altro, la morte del corpo porta alla nascita del doppio, dell'anima, dello spirito.[59]

Questi spiriti rappresentano le anime del defunto e, come afferma Servier,[60] il corpo deve liberarsi delle sue due anime per garantirne la loro fissità. Il *nef* o anima vegetativa corrisponde alla passione, è trasportata dal sangue e risiede nel fegato, è il principio venuto dalla madre; è femminile, umida e fissa. L'anima vegetativa continua a vivere nella tomba, a uno stato larvale, e richiede riti particolari per poter sopravvivere in attesa dell'anima sottile, il *rruh.* L'anima sottile corrisponde alla volontà, circola nelle ossa e dimora nel cuore, è il principio venuto dall'invisibile ed in quanto mobile, torna dall'anima vegetativa quando questa si è finalmente fissata. La fissazione avverrà quando tutti i rituali saranno adeguatamente compiuti, quando raggiunta la pace, l'anima entrerà in un nuovo stadio, entrerà a far parte della comunità degli antenati.

Westermarck e Delheure, concentrando le loro analisi in due differenti aree del Nord Africa, il primo nelle regioni del Medio Atlante marocchino, presso gli *Ait* Sadden, *Ait Yūsi*, *Ait Warāin*, *Ait Ndēr*, *Ait Mjild* ed il secondo Delheur nell'oasi di Ouargla in Algeria presso gli *Ait Brahim*, *Ait Sisin* e *Ait Waggin*, hanno descritto una serie di riti, accorgimenti particolari da adottare ed interdizioni a cui attenersi affinché gli spiriti, ancora in cerca di fissità, non invadano gli spazi abitati dei vivi

---

[56] M. Garrigues-Cresswell, "La Profusion rituelle berbère: une nécessité sociale", in *Annuaire de I'Afrique du Nord*, tome 33, 1994, pp. 181-188.
[57] P. Philifert, "Rites et espaces funéraires à l'épreuve de la ville au Maroc", in *Les Annales de la recherche urbaine*, n. 96, 1996, pp. 35-43.
[58] H. Rachik, *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas Marocain*, Afrique Orient, Casablanca, 1990.
[59] E. Morin, *L'uomo e la morte*, Newton Compton, Roma 1980, p. 125.
[60] J. Servier, *op. cit.* 1985, pp. 10-13.

contaminandoli con il potere della morte. Nella credenza popolare non bisogna mai percorrere la stessa strada su cui si è transitato per recarsi al cimitero per evitare di essere seguiti dallo spirito, purificare il proprio corpo per evitare il contagio della morte presso la propria abitazione, staccare la testa della zappa e non utilizzarla per almeno tre giorni, capovolgere la lettiga per evitare di riusarla subito, arrestare tutte le attività domestiche, non utilizzare degli oggetti ritenuti sacri come l'ago, il mulino di pietra e la ginestra.

Le superstizioni e relative pratiche messe in atto per eludere il contagio sono identificati dai suddetti autori come riti anteriori all'islam, dunque, periferici e sovversivi. Edmond Doutté, ispirato dal fondo evoluzionistico di Emile Durkheim[61] ha applicato tale teoria, in forma semplificata, al pensiero sacro-religioso del dominio musulmano. Per E. Doutté:

> "Una religione non soppianta mai interamente un'altra, può solo assimilarla. Per quanto terribile sia stata la forza livellante dell'islam, non ha totalmente annientato i culti antichi: non abbiamo una diretta conoscenza delle credenze, i riti invece sono spesso persistiti, talvolta sradicati, posti al fianco del culto ortodosso, relegati nelle disprezzanti pratiche negromantiche di donne e bambini, a volte incorporati e fusi nel culto musulmano."[62]

Il suo approccio privilegia i riti e le credenze antiche e permette di dimostrare come alcuni dei loro aspetti siano stati islamizzati e come altri si siano sottratti all'influenza islamica.

Con riferimento al Nord Africa, bisogna necessariamente evidenziare il sincretismo che contraddistingue questo territorio; la religione è composta da appropriazioni, reinterpretazioni, esclusioni che non permettono di comprendere ciò che è propriamente religioso e ciò che potrebbe derivare da culti antecedenti l'arrivo dell'islam. Un aspetto problematico di queste antiche credenze è il loro rapporto con la religione; se si intende per religione il corpus dei testi fondanti e la loro

---

[61] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Les presses universitaires de France, Paris, 1968.
[62] E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Jourdan, Alger, 1909, p. 15.

applicazione, queste "credenze" non sono incoraggiate o contemplate, mentre il riconoscimento in un *monde en double*, quello dei *djinns*, per esempio, rientrano nella cosmogonia musulmana.

Vi sono ancora una serie di pratiche arcaiche, insite nella tradizione popolare ed unanimemente attuate tra cui: il culto degli antenati, l'incubazione, la lamentazione funebre.

Jean-Hugues Déchaux, attesta che gli antenati, attraverso le svariate metafore di partecipazione alla vita terrena, sono i garanti della continuità familiare e comunitaria. Tutti i riti sono necessari per accattivarsi gli spiriti, servono a sottolineare il momento in cui defunti e superstiti, appartenenti alla stessa famiglia, siano pienamente reintegrati nella società. Il culto degli antenati si fonda sulla fedeltà alla memoria che si traduce con la solidarietà tra discendenti.[63] La terra natia assume un valore simbolico perché in essa sono contenuti i germi misteriosi della vita e i segreti dell'avvenire; le ombre dei morti istruiscono i vivi, vegliano sui propri discendenti e sui membri della propria famiglia, sono in grado di influenzare o intervenire sul loro destino. Essere sepolti con gli avi sottolinea la fedeltà al passato familiare e attesta l'appartenenza al territorio. Poi, vi sono le pratiche oniriche (*incubatio* antico), praticate dagli egiziani, assiri e babilonesi, appartengono a tutte le popolazioni mediterranee e sono antecedenti alla formazione della civiltà greca. Erodoto notò che i libici si addormentavano sulle tombe per entrare in comunicazione con lo spirito dei defunti.[64] Altra attestazione è stata rinvenuta nell'XI secolo da al-Bakri, presso i Nasamoni. Nel Rif, degli individui, denominati i "dormienti", dopo essere stati diversi giorni in letargia, si svegliavano rivelando le più sorprendenti profezie. È un rituale semplice, senza solennità, che si svolge durante il corso ordinario della ritualità della morte; le cerimonie rientrano nella fase del lutto ma è possibile consultare il defunto anche diverso tempo dopo l'avvenuto decesso. Il santo o il defunto appare in sogno e con la sua voce armoniosa, guarisce immediatamente il suo paziente attraverso un semplice contatto o lo aiuta dandogli

---

[63] J.-H. Déchaux, *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, Puf, 1997, p. 48.
[64] *Histoires* IV , Melpomène,1 7 2 ; S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Hachette, Paris, 1920, p. 184.

delle indicazioni precise su come comportarsi per risolvere un problema che lo affligge. Durante il sonno, l'anima entra in contatto con questa potenza divina, anche se siffatta interazione possa avvenire altresì in uno stato di semiletargia.[65] Successivamente, Pomponius Mela descrive una pratica in uso presso gli abitanti dell'oasi di Augila: "essi erano abituati ad addormentarsi sulle tombe e a prendere per risposta i sogni avuti durante il sonno".[66]

La pratica dell'incubazione (o il rito di consultazione) è ancora molto diffusa in Maghreb, in Cabilia è identificata con il termine *asensi*.[67] Quest'ultimo termine deriva dalla radice *ns* che indica, nella gran parte dei parlari berberi del Nord Africa, la nozione di "essere sdraiato, allungato", e rinvia anche all'idea di "trascorrere la notte". In Marocco, è identificata con il termine dialettare popolare arabo *istikhara*[68] e, nella sua forma islamizzata, è una sintesi tra l'incubazione tradizionale, ossia quella che ancora oggi avviene nelle grotte, molto simile all'incubazione ctonia degli antichi greci, e le raccomandazioni del Profeta presenti nella Sunna, in cui favorisce la recitazione di una preghiera quando si è nell'indecisione o quando è necessario fare una scelta importante.[69]

Infine, il canto funebre rappresenta ancora l'elemento centrale del cordoglio, è considerato un rimedio per testimoniare il proprio dolore e la propria disperazione, ma è anche utilizzato come espediente per superare la paura del contagio della morte.[70] Per E. Durkheim (1968), tutte le manifestazioni teatrali del lutto non sono altro che "la prova" della sofferenza e del dolore e sono manifestazioni imposte della collettività, poiché attraverso di esse si crede di poter proteggere la coerenza interna e sociale del gruppo.[71]

---

[65] N. Benseddik, G. Camps, « Incubation », in *24 | Ida – Issamadanen*, Edisud, Aix-en-Provence, «Volumes », n. 24, 2001, pp. 3714-3722.
[66] R. Basset, "Le nom berbère de Dieu", in *Bul. Archéologique*, 1906, p. 2.
[67] Al Bokhari, *Les traditions islamiques ou hadith*, traduits de l'Arabe par Houdas O. er Marçais W., Maisonneuve, Paris, vol. 4, 1978.
[68] M. Virolle-Souibes, « Asensi », in *Encyclopédie berbère, 7 | Asarakae – Aurès*, Édisud, Aix-en-Provence, 1989, p. 957-961, p. 959.
[69] E. Doutté, *op. cit.*, 1909, pp. 412-413.
[70] E. De Martino, *Morte e pianto rituale : dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, P. Boringhieri, Torino, 1975.
[71] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Les presses universitaires de France, Paris, 1968, p. 574.

L'espressione convenzionale del dolore serve come protezione contro le influenze cattive. La pratica della lacerazione del corpo, ossia auto infliggersi lesioni come manifestazione della propria sofferenza, dovrebbe essere un metodo per scongiurare il contagio della morte. Le lamentatrici, attraverso i versi dei canti, intonati in onore del defunto, dialogano con il morto, gli parlano amorevolmente, gli rammentano le vicende brutte e quelle belle vissute insieme, gli pongono domande all'apparenza paradossali, lo rimproverano affettuosamente, lo ringraziano per la saggezza con cui ha vissuto, gli si raccomandano per il futuro.

Il termine islamico che designa l'esternazione del dolore è *hidad*,[72] dunque è permesso piangere, per un periodo di tre giorni; l'islam consente il pianto ma non il piangere disperatamente e lamentarsi, questa pratica è proibita, appartiene alla *jahiliyya*:

> "the question of mourning for the decease…[it is] clear from the traditions that the Prophet forbade it. Nonetheless, grieving normally takes the form of a clear and outward lamenting and sometimes loud and prolonged wailing."[73]

In Nord Africa continuano ad essere intonate, sebbene in segreto, nell'intimità domestica, perché la religione non contempla e considera proibito lasciarsi andare ad esternazioni.

I termini utilizzati in Nord Africa per identificare questa pratica dipendono dalla variante berbera parlata.

In alcune regioni del Marocco, secondo le varianti tamazight, tachelhit, tarifit si hanno i seguenti termini:

---

[72]*Luttuoso, periodo di lutto*. E. Baldissera, *Dizionario Arabo Contemporaneo*, Zanichelli, Bologna, 2008, p. 151.

[73] J. I. Smith, "Islam", in C. J. Johnson & M. G. Mc Gee (eds.), *How different religions view death afterlife* (second ed.), Charles Press, Philadelphia, 1998, pp. 136-137.

gejder = lacerarsi le gote durante la lamentazione // *agejdur* =lamentazioni (tamazight Marocco centrale)[74]

gjdr = lamentarsi in segno di lutto // *agjdur--agejdur* = lamentazione funebre (tachelhit)[75]

ağejdur -agejdor-ayejdor= lamentazioni, pianti per un defunto (tarifit)[76]

In Algeria, alcuni termini sono i seguenti:
agejdur-igejduren = lamentazioni, crisi seguite da lacerazioni delle gote in segno di dolore (Wargla)[77]

agejdur = crisi accompagnate da manifestazioni di dolore, graffi, lacerazioni // *sgejder -yesgejdir-yesgejdur* = lamentarsi graffiandosi (Cabilia)[78]

Riportiamo due esempi di lamentazioni: il primo appartenente al contesto marocchino, il secondo a quello algerino:

> "Ô, il n'y a pas de consolation, la jeune femme a laissé son trousseau de noces en haut du *rḥal*. Je n'ai pas d'autres filles comme elle, car c'était la plus noble des femmes."[79]

> "Ô malheur! Que vais-je faire? Le rempart s'est écroulé, le mur de fer est tombé! J'ai faim, j'ai soif! Qui veillera sur moi? Qui me donnera à manger, à boire?"[80]

---

[74] K. Naït-Zerrad, *Dictionnaire des racines berbères: formes attestées. Ḍ-GEY. III*, éd. Peeters, Paris-Louvain, 2002, p. 755 ; M. Akli Haddadou, *Dictionnaire des racines berbères communes. Suivi d'un index français-berbère des termes relevés*, Haute Commissariat à l'Amazighité, 2006/2007, p. 70.
[75] *Ibidem*.
[76] *Ibidem*.
[77] J.-M. Dallet, Dictionnaire Kabyle-Français, Selaf, Paris, 1982, p. 253 ; M. Akli Haddadou, *op. cit.*, 2006/2007, p. 70.
[78] *Ibidem*.
[79] E. Doutté, *Marrakech*, Comité du Maroc, Paris, 1905, p. 354.
[80] J. Delheure, *op. cit.,* 1988, p. 280.

Vi è una costante tensione tra sviluppo e repressione di tali pratiche che spesso ne determinano la marginalizzazione e la clandestinità.

Per quanto marginali e clandestini, però, questi riti custodiscono in sé gli elementi fondanti del patrimonio culturale e tradizionale. Come asserisce Pierre Bourdieu, il rito è un "atto di istituzione", un "atto di comunicazione", è "significare a qualcuno ciò che si è". L'istituzione del rito serve a consacrare, sanzionare e santificare l'ordine stabilito dalla consuetudine. È un atto garantito da tutto il gruppo perché universalmente riconosciuto ed è riprodotto secondo le convenzioni, a prescindere dal luogo e dal momento, perché considerato socialmente valido ed efficace; trova il suo fondamento nella disposizione sociale a conoscere o riconoscere le condizioni della sua validità.[81] Pertanto, per quanto la religione opponga degli ostacoli, tali riti continuano a sopravvivere nel "dominio" della sfera femminile;[82] la morte è vissuta e percepita secondo gli schemi religiosi, ma nell'intimità domestica, le donne sottrattisi agli occhi indagatori, riproducono quanto gli antenati hanno loro trasmesso.

La ripetizione generazione dopo generazione del rito funebre offre la sicurezza mentale di qualcosa che sopravvive alla morte dei singoli, una realtà che supera l'individuo, qualcosa che rimane nel tempo, una forma di identità collettiva. Il rito, in generale, e il rito funebre in particolare è identificato come l'elemento coesivo di una comunità, in quanto, eseguire gli stessi riti significa partecipare ad uno stesso ideale, riconoscendosi in una fondo collettivo. I riti si presentano come testimonianze indiscutibili che più di altri elementi determinano la conservazione del patrimonio culturale e tradizionale.

CONCLUSIONI

In questo capitolo, oltre a porre la problematica di base della tesi, sono state analizzate le fonti che hanno permesso la costruzione dell'oggetto di ricerca.

---

[81] P. Bourdieu, "Les rites comme actes d'institution", in *Actes de la recherche en sciences sociales*. vol. 43, 1982, pp. 58-63.

[82] M. Virolle-Souibès, T. Titouh-Yacine, "Initiation et imagination sociale en Kabylie", in *Ethnographie*, n. 87-88 (2-3), 1983, pp. 189-225.

L'evento morte ingenera paura, pertanto ogni uomo necessita di una vigilanza sociale, civile e religiosa per essere rassicurato sul "ciò che sarà" e per poterla affrontare. È attraverso la religione, le credenze e le ideologie che l'uomo riesce a promuovere l'immortalità dell'anima e a cancellare l'idea di distruzione definitiva meditando sulla "morte rinascita". In Marocco l'evento morte è ancora considerato come un momento di socialità, di solidarietà, di comunione, mentre nelle società occidentali, secondo Ariès, i processi di "individualizzazione", "informalizzazione", "defamiliarizzazione" stanno completamente modificando la percezione della morte. Alla morte "selvaggia" e "visibile" tratteggiata da Thomas, ancora persistente in Marocco, è sostituita una morte "addomesticata" nelle società occidentali. Pertanto, il migrante approdato nei paesi europei, sembrerebbe, secondo Yassine Chaïb, Abdellatif Chaouite, Atmane Aggoun, Claudine Attias-Donfut e François-Charles Wollf, scegliere di "rinascere" nella sua terra, in quel territorio da cui ha ereditato la propria visione e proprio senso della morte.

Subito dopo un decesso è necessario che il gruppo sconvolto e impoverito sia rivitalizzato. La morte può essere sopraffatta solo attraverso la *performance* rituale, messa in scena dal gruppo di afferenza. In diaspora, ciò che sconvolge il migrante, non è l'assenza di un *entourage* che viene (ri)-costruito, ma l'impossibilità di celebrare i rituali funebri esattamente secondo la pratica rituale corrente riconosciuta, prima di tutto perché la morte è un evento fondamentale nella vita. Il rimpatrio *post-mortem* è pratica consuetudinaria tra l'Europa e il Maghreb ed è attuabile grazie all'intervento di tutti i correligionari; partecipare attivamente alla sua realizzazione è una "prova di verità" per l'intero gruppo. I migranti marocchini, esprimendo il loro desiderio di essere rimpatriati, pongono l'accento sulla propria appartenenza a un territorio, a una cultura e a una identità.

Infine è necessario normalizzare il rapporto tra i vivi e i morti, ovviare allo squilibrio provocato nel mondo dei vivi dalla "uscita" di un membro, aggregandolo alla società delle ombre e degli antenati attraverso i riti funebri. Negli studi etnografici di Edmond Doutté, Edvard Westermarck, Jean Servier, Jean Delheure è descritta l'onnipresenza di questi "spiriti" nella quotidianità delle popolazioni nordafricane, spiriti che vagheranno fino a quando tutti i rituali non saranno compiuti e la comunità non inscenerà riti particolari per "acquietare" l'anima. I lavori

contemporanei, incentrati sul Marocco, di studiosi quali Khalid Elaroussi, Fatima Gaddar, Martine Garrigues-Cresswell, Pascale Philifert, Hassan Rachik, sottolineano invece la percezione della morte nella contemporaneità marocchina, il nuovo modo in cui viene intesa, i nuovi spazi in cui viene celebrata. Questi studiosi evidenziano, ad ogni modo, la persistenza di antiche tradizioni culturali esternati attraverso la profusione rituale di saperi e credenze.

Il migrante, usualmente colpito dalla "cattiva morte", una morte che il suo spirito vorrà vendicare perché giunta troppo presto, perché sopraggiunta lontana dalla propria terra, perché "mal celebrata", necessita di procedure speciali di riparazione, necessita di tornare alle origini, necessita di entrare a far parte della comunità degli antenati.

Nel prossimo capitolo, la ricerca sarà incentrata sul rapporto tra: "migrante e morte", "migrante e performance rituale", "migrante e rinascita nella propria società di origine".

CAPITOLO II

PARTIRE È UN PO' MORIRE

INTRODUZIONE

In questo secondo capitolo, l'obiettivo è di indagare sulle strategie migratorie attraverso il caso di studio di Maddaloni, una città della provincia di Caserta, in Campania, in cui la comunità maghrebina è numerosa, in particolare quella marocchina.

La crescente presenza di migranti marocchini in Italia, ha favorito lo studio della linea concettuale che attraversa la relazione tra immigrazione e adattamento alla realtà italiana. Questo processo ha stimolato diversi ricercatori a comprendere ed esaminare i nuovi fenomeni che investono i migranti e i cambiamenti in atto in seno alle comunità ri-create in contesto migratorio. Fiorella Giacalone, nel suo articolo "Riti di nascita e fondazione del gruppo tra le comunità marocchine in Umbria",[83] analizza la comunità marocchina umbra, ponendo l'accento sui piani di ibridazione culturale in cui confluiscono la cultura d'origine, la cultura marocchina più generale e la cultura italiana. In contesti di ibridazione si producono nuove dinamiche che creano una commistione tra gli obblighi sociali della società ospite e le regole sociali della società di provenienza.

Prima di procedere con l'analisi, introduciamo il tema delle strategie migratorie, delineando anche la tipologia di migranti marocchini presenti sul territorio oggetto di indagine.

---

[83] F. Giacalone, "Riti di nascita e fondazione del gruppo tra le comunità marocchine in Umbria", *La Ricerca Folklorica*, n. 44, 2001, pp. 23-36.

1. LE STRATEGIE MIGRATORIE

Le strategie migratorie sono simili per tutti i popoli, per tutte le culture, ciò che differisce, secondo gli studiosi, sono le motivazioni che spingono alla partenza e il rapporto che si continua a intrattenere con la propria identità di origine. Durante l'esperienza migratoria, la cultura, la religione e la lingua sono dei referenti identitari importanti per i migranti, giacché rappresentano gli elementi fondanti del processo di identificazione. Tale processo dovrebbe consentire ai migranti di trovare la propria dimensione, di posizionarsi rispetto a loro stessi, in relazione agli altri e in rapporto alla comunità ricreata in contesto migratorio.[84] Per Martin:

> "Identity is formed and continually reinforced via individual practice within culturally defined spaces…Sense of place, as a component of identity and psychic interiority, is a lived embodied felt quality of place that informs practice and is productive of particular expressions of place."[85]

Ciò vuol dire che l'immigrato, una volta giunto in terra d'immigrazione, deve necessariamente adattarsi a nuove regole e a nuove impostazioni di vita che non prevedono la medesima scansione del tempo, il medesimo ritmo dell'agire e i riflessi automatici ai quali egli era abituato. Un altro elemento da aggiungere, in riferimento al migrante marocchino, è la questione religiosa: la religione musulmana è alla base del sistema di valori insiti nel credente e adeguare una religione "onnipresente" nella vita quotidiana in un ambito culturale, mentale ed ideologico completamente diverso, risulta complicato.

Prima di affrontare il tema dobbiamo delineare gli aspetti storici della migrazione marocchina in Italia. I marocchini, oggi, rappresentano la prima comunità per numero di presenze nelle regioni italiane tra i cittadini non comunitari. A partire dagli anni '70, si sono verificati spostamenti di massa verso l'Italia di migranti provenienti essenzialmente dalla regione marocchina di *Chaouia-Ouardigha* (in

---

[84] D. Arezki, *L'identité Berbère - De la frustration berbère à la violence. La revendication en Kabylie*, Séguier, Paris, 2004; R. Cruzzolin, L. Pala, *Marocchini tra due culture. Un'indagine etnografica sull'immigrazione*, Angeli, Milano, 2002.

[85] A. Martin, "Practice of Identity and an Irish sense of place", in *Gender, Place and Culture*, n. 4 (1), 1997, pp. 89-114.

particolare dalle zone rurali di *Beni Meskine* e di *Khouribga*) e si stabilirono in gran parte nelle regioni del Mezzogiorno.[86] Il fenomeno migratorio non ha riguardato unicamente le aree rurali povere, ma gran parte del Marocco, e in particolare le aree urbane caratterizzate da una forte emigrazione proveniente dalle campagne, una disoccupazione crescente e forme sempre più diffuse di sottoccupazione. In seguito, durante gli anni caratterizzati dalle due sanatorie del 1986 e del 1990[87] e dalla concessione da parte del governo marocchino di un documento valido per l'espatrio, vi è stata l'uscita dalla clandestinità di numerosi primi-migranti e il sopraggiungere di altrettanti giovani dalla regione rurale di *Tadla-Azilal* (in particolare da *Beni Mellal*) e dai0 quartieri periferici di Casablanca.[88]

Negli anni, si sono create due diverse tipologie di migranti, una costituita dall'élite culturale del paese, minoritaria e diretta fuori dall'Europa, l'altra costituita dalla grande massa della popolazione poco acculturata e per niente qualificata che, invece, continua ad approdare nei paesi del sud dell'Europa,[89] in particolare in Italia e in Spagna. L'aspetto rilevante delle due ondate migratorie, che hanno investito l'Italia tra gli anni '70 e '90, è stato, e spesso continua a essere, la propensione a spostarsi senza un vero progetto migratorio definito, soprattutto perché Spagna e Italia, in quegli anni, rappresentavano per molti marocchini dei semplici ponti da attraversare per arrivare alle mete tradizionali d'immigrazione, dove magari risiedeva già parte della famiglia (Francia, Paesi Bassi,…). Le difficoltà degli spostamenti da

---

[86] A. Persichetti, *Tra Marocco e Italia. Solidarietà agnatica e emigrazione*, CISU, Roma, 2003; F. Amato, *Atlante dell'immigrazione in Italia,* Società Geografica Italiana, Carocci, Roma, 2008; O. Barsotti, *Dal Marocco in Italia: prospettive di un'indagine incrociata,* Angeli, Milano, 1994.

[87] M. Natale, S. Strozza, *Gli immigrati stranieri in Italia: quanti sono, chi sono, come vivono*, Cacucci, Bari, 1997; Caritas-Migrantes, *Immigrazione. Dossier statistico 2013*, Idos, Roma; Caritas-Migrantes, *Immigrazione. Dossier statistico 2012*, Idos, Roma; Caritas-Migrantes, *Immigrazione. Dossier statistico 2011*, Idos, Roma.

[88] D. McMurray, *In and out of Morocco. Smuggling and Migration in a Frontier Boom-Town*, Minnesota University Press, Minneapolis, 2001; R. Salih, "Identità, modello di consumo e costruzione di sé tra il Marocco e l'Italia. Una critica di genere alla migrazione transnazionale", *Afriche e Orienti: rivista di studi ai confini tra Africa Mediterraneo e Medio Oriente*, Anno 2, n. 3-4, pp. 26-32, 2000; R. Salih, *Gender in transnationalism : home, longing and belonging among Moroccan migrant women*, Routledge, London, 2003.

[89] A. Tarrius, *La remontée des Sud: Afghans et Marocains en Europe méridionale,* La Tour d'Aigues, L'Aube, 2007, pp. 22-24.

un paese europeo all'altro, causati delle politiche di blocco delle frontiere, hanno spinto molti marocchini a riprogettare il proprio percorso migratorio.[90]

Queste politiche hanno determinato, peraltro, l'incremento dell'emigrazione clandestina o irregolare-che ha gravato molto sulla condizione dell'essere immigrato, rappresentando la limitazione della grande maggioranza dei migranti presenti in Campania e nello specifico a Maddaloni, una piccola cittadina della provincia di Caserta, in cui è stata concentrata la ricerca.

2. LA COMUNITÀ DI MIGRANTI MAROCCHINI A MADDALONI

Le migrazioni sono alla base dei cambiamenti nel "capitale culturale" ma, spesso, accentuano la necessità di ancorarsi ad antiche tradizioni per ovviare a quello squilibrio ideologico imposto dal cambiamento. La migrazione è un processo contraddittorio e in continua evoluzione che ingenera profonde trasformazioni, inducendo a processi paradossali che si traducono nella costruzione e negoziazione di rapporti dialettici con le proprie origini.

Attraverso un approccio interdisciplinare, reso necessario per il terreno trasversale su cui si muove la ricerca, siamo giunti all'analisi dell'attuazione della ritualità funebre marocchina nella cittadina di Maddaloni,[91] ponendo le riflessioni sui cambiamenti "strutturali" e sulle trasformazioni che si verificano nel contesto migratorio.

---

[90] F. Calvanese, "L'immigrazione in Italia: stato della ricerca e problematiche connesse", in *Afriche e Orienti: rivista di studi ai confini tra Africa Mediterraneo e Medio Oriente*, Anno 2, n. 3-4, 2000, pp.4-8; F. M. Chiodi, M. Benadusi, *Seconde generazioni e località: giovani volti delle immigrazioni cinese, marocchina e romena in Italia*, LABOS Fondazione Laboratorio per le Politiche sociali, CISP Comitato Internazionale per lo Sviluppo dei Popoli, 2006; S. Collison, *Le migrazioni internazionali e l'Europa*, Il Mulino, Bologna 1994.

[91] Maddaloni è una piccola cittadina della provincia di Caserta, semplice ed immediata da comprendere per chi è "straniero", ragion per cui gli immigrati riescono ad istaurare facilmente rapporti con i residenti. Negli ultimi anni è stata investita dal fenomeno migratorio e la comunità più numerosa è quella marocchina infatti vi sono due macellerie islamiche, numerosissimi ambulanti che vendono mercanzia "tipicamente" marocchina, bazar/call center e scritte in arabo in tutti gli uffici patronali. Da un documento ISTAT "Movimento e calcolo della popolazione residente straniera", periodo 1° Gennaio – 8 Ottobre 2011, i marocchini residenti sono 121; dato che non corrisponde all'evidenza, infatti la maggioranza dei marocchini presenti solo "illegali", terminologia che sarà spiegata successivamente. È stata l'assidua frequentazione con la comunità marocchina e la reciproca conoscenza a suggerire i quesiti della ricerca.

Il campo di indagine non è localizzato e situato, ma transnazionale e multi-situato. È stato adottato un approccio metodologico attraverso il quale, in etnografia, si passa dal convenzionale singolo luogo di osservazione contestualizzato ad altri siti di osservazione e di partecipazione.[92] Tale approccio metodologico ci ha fatto scoprire nuove connessioni, associazioni e relazioni, con particolare attenzione per le simbologie e le pratiche quotidiane, in cui sono emerse tensione tra innovazione e radicamento alla tradizione.

Tale analisi, circoscritta a un limitato ambiente geografico, è lo specchio dei cambiamenti evidenziati da altri studiosi, tra cui G. Jonker, K. Gardner, C. Vernhost, in diversi contesti (i turchi di Germania, gli indonesiani d'Olanda, i bengalesi britannici).[93] L'esigenza di re-interpretare e ri-negoziare dà vita a "formule" necessarie per ottemperare alla mancanza di alcuni costituenti ma ingenera la necessità di ancorarsi a dei nuovi.

Prendendo come oggetto di studio la ritualità funebre, si è indagato quali siano i cambiamenti ideologici esacerbati dalle migrazioni, come stiano insorgendo nuove forme di tradizionalismo che impongono di affidarsi ad antichi rituali per garantire l'equilibrio dell'ordine stabilito dalla consuetudine. Infine, si è cercato di verificare se sussista la presenza di una stabilità nell'organizzazione e "messa in scena" del rituale funebre in situazione migratoria, partendo dal rito funebre islamico. La problematica principale è stata verificare se ancora oggi, nonostante le alterazioni introdotte dai migranti, dai nuovi stili di vita, dalle inevitabili evoluzioni,

---

[92] G. Marcus, "Ethnography in/of the World System: the Emergence Of Multi-Sited Ethnography", in *Annual Review of Anthropology*, n. 24, 1995, pp. 95-117.

[93] G. Jonker, "The knife's edge: Muslim burial in the diaspora", in *Mortality,* v. 1, n. 1, 1996, pp. 27-43; - "Death, gender and memory-Remembering loss and burial as a migrant", in *Death, gender and ethnicity*, Routledge, London, 2002, pp. 187-201; - "De groei van moslim percelen op openbare begraafplaatsen in Europa", Paper presented at the meeting on Islamic cemeteries in Ghent en East Flanders, Ghent, 2004, pp. 39-72; K. Gardner, "Death, burial and bereavement amongst Bengali Muslim in Tower Hamlets, East London", in *Journal of Ethnic Migration Studies*, vol. 24, n. 3, 1998, pp. 507-521. C. Venhorst, E. Venbrux, Th. Quartier, "Re-imagining Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands. Ritual Transfer and Ritual Fantasy", in *Jaarboek voor liturgieonderzoek/Yearbook for Liturgical and Ritual Studies,* n. 27, 2011, pp. 169-187; C. Venhorst, "Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands: Explorations of a Common Praxis for Professionals", in *Omega-Journal of Death and Dying*, n. 65 (1), 2012, pp. 1-10; C. Venhorst, T. Quartier, P. Nissen, E. Venbrux, "Islamic ritual experts in a migration context. Motivation and authority in the ritual cleansing of the deceased", in *Mortality*, n. 18 (3), 2013, pp. 235-250; C. a. Venhorst, *op. cit.*, LIT Verlag, Münster, 2013.

è possibile considerare il rito o la ritualità funebre, quella più "stagnante" in virtù di antichi retaggi culturali, giustificati dal timore della morte, l'elemento fondante dell'identità di un popolo appartenente a una società in continua evoluzione.

3. I LUOGHI DI PROVENIENZA E IL NUOVO GRUPPO DI RIFERIMENTO

Delineeremo in questo paragrafo la tipologia di migranti oggetto della ricerca. Durante la fase di osservazione (processo già avviato durante la ricerca per la tesi di Laurea Magistrale), si è costruita una rete di interlocutori, nell'area di residenza, dando inizio ad una vera e propria fase di esplorazione delle possibilità reali di avviare le indagini di campo in Italia. Successivamente, sono stati formulati i quesiti della ricerca e i dati provengono da analisi svolte tra la collettività marocchina immigrata.

Gli interlocutori risiedono a Maddaloni nella provincia di Caserta e questa città è stata configurata come il luogo preminente di ricerca in Italia.

Gran parte dei migranti proviene dal territorio che si trova tra la regione di *Tadla-Azilal* e Chaouia-Ouardigha e circoscritta alle province di *Beni Mellal* e *Khouribga*. *Khouribga*. La regione di *Chaouia-Ouardigha*, e *Beni Mellal,* nella regione di *Tadla-Azilal,* insieme a *Kelâat Sraghna* (regione *Marrakech-Tensift-El Haouz*) sono denominati, "il triangolo della morte" a causa dell'alto numero di migranti all'estero.[94]

Nell'immaginario collettivo della società marocchina, e in particolare delle micro società di regioni toccate da alti tassi di emigrazione, la partenza è percepita come un avvenimento in grado di cambiare il destino dell'intera famiglia, ciò di norma comporta un sovraccarico di responsabilità per il migrante, che avverte l'importanza di portare a termine il proprio progetto ad ogni costo e, di riflesso, produce un effetto drammatico sulle dinamiche familiari nel caso in cui il progetto fallisca. L'emigrazione costituisce la scelta della vita reale, è una pratica che diventa sempre più pervasiva nella storia e nell'evoluzione delle città stesse e dei suoi abitanti.

---

[94] Khalid Jemmah, "Triangle de la mort", in *Tel Quel*, n. 151, 2004, pp. 12-14.

Tra la comunità di migranti studiati a Maddaloni, una gran parte risulta essere di origini berbere. Anche se non ci sono statistiche ufficiali sui berberi in Italia, in quanto molto spesso, a causa della condizione di non riconoscimento dell'identità storica e culturale dei berberi in patria, i marocchini preferiscono definirsi "arabi", possiamo affermare che un rilevante numero di marocchini in Italia siano berberi e parlano la lingua berbera.[95] I berberi provengono da zone rurali, quelle maggiormente colpite e investite dal fenomeno migratorio e, nonostante il forte attaccamento ai luoghi, sono costretti ad abbandonare la loro terra pur consci delle negatività e delle difficoltà dell'esilio, spinti dalla voglia di riscatto mantengono un margine di speranza, quello del ritorno, che allevia la sofferenza del distacco e fortifica la resistenza.[96]

Il gruppo di riferimento nel territorio di Maddaloni è abbastanza eterogeneo, sia per quanto riguarda l'età sia per quanto concerne il tempo di permanenza in Italia; è caratterizzato in prevalenza da uomini soli, lavoratori che vivono nel provvisorio. (Appendice n.1 – 1. Migranti in Campania)

---

[95] Nella presente stima approssimativa si tiene conto di locutori parlanti la lingua berbera; alcuni berberisti "prudenti", tra cui S. Chaker, hanno indicato *un pourcentage minimum* de 40% della popolazione marocchina, dunque, 9,5 milioni di berberofoni su di una popolazione di 24 milioni (Salem Chaker, *Berbères aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 1989, p. 64.). In effetti, il sito Internet del governo marocchino (http://www.maroc.ma), nel 2006, nella sua versione araba, riportava che, una percentuale del 25% di locutori era esclusivamente arabofona, precisando che il 75% della restante popolazione parlasse il berbero: http://www.maroc.ma/NR/exeres/D1B06FC3-AA0F-43FF-99F4-C3A3CD38285D.htm
L'articolo in questione fu eliminato dal governo marocchino nel 2006, ma è riportato nel rapporto alternativo del CMA (Congrès Mondial Amazigh) presentato al CERD delle Nazioni Unite nel 2010. (Nations Unies Conseil Économique et Social Convention internationale pour l'élimination de toutes formes de discrimination raciale (ICERD) 77ème session du CERD Genève, 2 au 27 août 2010).
Attualmente, dopo la presentazione dei primi risultati del RGPH (Recensement Géneral de la population et de l'Habitat) del 2014, è risultato che la quasi totalità della popolazione, circa l'89,8%, parla il dialetto arabo (darija) (96% in ambito urbano-80,2% in ambito rurale. La proporzione della popolazione che parla l'*Amazigh* è di circa il 27% (15%-*tachelhi*t, 7,6% *tamazight*, 4,1% *tarifit*. La variante *tachelhit* è preponderante nelle regioni di Souss-Massa (70%), Guelmin-Oued Noun (52%), Draa-Tafilalet (48,8%), Marrakech-Safi (27,6%). La variante *tamazight* è utilizzata nelle regioni del Draa-Tafilalet (48,8%), Tadla-Azilal (29,9%), Fès-Meknès (13,5%). La variante *tarifit*, invece, è parlata nelle regioni orientali (38,4%) e a Tanger-Tétouan (8,2%) (http://www.hcp.ma/Presentation-des-premiers-resultats-du-RGPH-2014_a1605.html). Pertanto a livello ufficiale i berberi rappresenterebbero solo il 25% della popolazione. I militanti del *Congrès Mondial Amazigh* hanno invocato al boigottaggio a causa della deficienza metodologica della sezione demo-linguistica del questionario (Soufiane Sbiti, "Recensement: les Amazighs chargent le HCP", in *Telquel*, 5 septembre 2014; Samir N'Ayt Ouiazan, "Recensement marocain 2014 : le retrait de la question 'Tifinagh' laisse poser des questions" in, amazighworld.org, 10 septembre 2014 ; Nizar Bennamate, "Amazighophones: Nous ne sommes pas 27 %", in *Telquel*, 25 octobre 2015.).
[96] A. Tarrius, *op. cit.*, 2007, pp. 36-39.

a. L'UOMO SOLO E "ILLEGALE"

La situazione mondiale è stata caratterizzata, negli ultimi decenni, da una grande disparità di sviluppo tra le aree industrializzate del Nord e le aree arretrate del Sud. È naturale che i paesi industrializzati esercitino un forte richiamo per le popolazioni più povere. Da questa disparità di crescita nasce la spinta all'emigrazione verso i paesi ricchi, sebbene si sia determinata la globalizzazione delle migrazioni internazionali, intesa come il progressivo coinvolgimento della maggior parte dei paesi del mondo negli spostamenti territoriali, associato all'ampliamento e alla diversificazione delle direttrici migratorie, in conseguenza della rapidità e facilità dei trasferimenti e delle comunicazioni. Si è inoltre assistito a un processo di regionalizzazione delle spinte migratorie da ogni Sud verso il rispettivo Nord determinato non solo dalla vicinanza geografica, ma anche dai legami politici ed economici che hanno contribuito alla formazione di vere e proprie reti migratorie.[97]

L'uomo solo è un lavoratore che vive nel provvisorio e nella precarietà, senza un vero progetto migratorio. Nel percorso dei singoli vi è un'assenza di identità, vi sono spazi che non si traducono in luoghi; vivono nell'isolamento, nella solitudine, senza calore umano e contrastano questi vuoti con i valori idealizzati del Marocco e del paese. Spesso la fragilità li spinge a intensificare quei processi di mimesi che implicano maggiori contatti con la società d'accoglienza oppure a estraniarsi totalmente, ancorandosi alle piccole comunità di connazionali ricreatesi in diasporaalla, che evitano qualsiasi contatto con l'ambiente circostante. La sregolatezza, l'assenza di principi sono direttamente proporzionali al senso di disagio, che è compensato solo dagli sporadici ritorni a casa, non sempre realizzabili. Non a tutti è permesso, ad esempio, far rientro in Marocco, anche perché molti migranti sono sprovvisti del permesso di soggiorno, e quindi, una volta lasciato il territorio, non potrebbero più farvi ritorno.

---

[97] M. Natale, S. Strozza, *Gli immigrati stranieri in Italia: quanti sono, chi sono, come vivono*, Cacucci, Bari, 1997, pp. 310-314.

L'immigrato illegale costituisce l'espressione più estrema della vita del migrante clandestino, la "non-persona", priva di ogni diritto e riconoscimento sociale, che traduce la sua vita nel paese ospitante, in un lavoro irregolare. La condizione può far sfociare spesso il migrante clandestino, illegale nella microcriminalità e nella devianza che, soprattutto oggi, vede coinvolti anche i minori non accompagnati e migranti *sans-papiers*.[98] Non a caso, spesso, si parla di una vera e propria figura professionale, quella dello "spacciatore marocchino", che costituisce la tipologia dell'emigrato degenere, radicata nell'immaginario italiano, a causa della visione monodimensionale dell'universo migratorio. La devianza sociale, comunque, è sempre stata presente in tutte le correnti migratorie, in diversa misura e in modo in parte evidente, secondo la congiuntura in cui si è svolta l'immigrazione stessa. Le difficoltà di interazione ed i meccanismi di esclusione sociale sono i principali fattori che favoriscono l'approdo alla devianza di alcuni soggetti sociali.[99]

L'immigrato, lungi dall'essere un semplice lavoratore, in cerca di un'occupazione in un mercato del lavoro lontano, è il membro di una cultura che si trasferisce per un certo periodo in una società estranea, alla quale deve adattarsi. Ciò significa che il suo essere culturale e sociale – dunque, la lingua, la fede religiosa e i costumi quotidiani - è esposto, temporaneamente, a un habitat avulso. L'immigrato si trova nella difficile condizione di chi è in bilico tra due culture, di colui che ha, più o meno volontariamente, lasciato un universo culturale familiare ed è giunto in una società nuova, diversa da quella di partenza e nella quale, anche a causa dello stigma di inferiorità conferitogli dalle sue caratteristiche etniche e sociali, rischia di occupare una posizione di grande marginalità. Vive in uno spazio di convivenza sommatoria dei singoli ma cerca di trovare un'identità nei luoghi del collettivo e del familiare. È in questi luoghi che i migranti ri-creano l'unità, attivando momenti partecipativi e di solidarietà attraverso cui costruiscono un nuovo modello culturale.

4. LE MOLTEPLICI IDENTITÀ DEL MIGRANTE

---

[98] D. McMurray, *In and out of Morocco. Smuggling and Migration in a Frontier Boom-Town*, Minnesota University Press, Minneapolis, 2001, p. 124.
[99] M. Natale, S. Strozza, *Gli immigrati stranieri in Italia: quanti sono, chi sono, come vivono*, Cacucci, Bari, 1997, pp. 422-424.

Per tutti i migranti, "l'essere immigrato" è vissuto come una vera e propria morte interiore. Il basso livello di alfabetizzazione, la difficoltà ad apprendere una nuova lingua, l'assenza dei luoghi, dei ritmi, della scansione temporale sconvolgono il suo essere culturale e allontanarsi da questo patrimonio è come allontanarsi da una terra, abbandonarla, lasciarla a riposo. Per evitare che ciò occorra, è indispensabile, da parte dei migranti, salvaguardare e preservare la lingua, gli usi e i costumi, tutto il patrimonio culturale che fa parte della memoria e che indica la loro provenienza, le loro origini e la loro identità. Questo processo avviene attraverso la ri-costruzione di una collettività in grado di definire i ruoli, di ricreare il senso di socialità e di solidarietà.

In un contesto migratorio, come quello che abbiamo analizzato per questa ricerca, evenienze quali, la gravidanza, il parto, i riti della nascita o i riti codificati diventano eventi nei quali la comunità ri-creata vive momenti partecipativi, attivando livelli di collaborazione e di fondazione del gruppo, piccolo o grande che sia, ma è, in occorrenza, di un decesso che i membri della comunità rivitalizzano il senso di appartenenza al contesto di origine.[100] L'evento emozionale acquista, per il gruppo sociale in esilio, il senso di "strumento" atto a rinforzare i legami e ristabilire l'identità culturale di appartenenza, nel senso che la morte è considerata primariamente come espressione di esperienze sociali della vita comunitaria e di idee comuni, non come espressione o comunicazione di nozioni ed esperienze personali.

Quando l'evento morte colpisce il migrante che vive lontano da casa, si rompe un patto che rende impossibile riparare alla morte simbolica avvenuta con l'emigrazione. Se da una parte, la morte chiude un cerchio, dall'altra genera e rinforza reti che si muovono attraverso le maglie delle migrazioni.[101] La morte è il viaggio finale di una vita itinerante, anche se, paradossalmente, ingenera una doppia rottura nel momento in cui si decide di emigrare ancora una volta dopo la morte: una rottura con la terra della quotidianità, con il vissuto di una intera esistenza, con la

---

[100] P. Gandolfi, "I migranti marocchini e la cultura berbera nel contesto delle migrazioni transnazionali", in *La Ricerca Folklorica*, n. 44, Antropologia dei processi migratori, 2001, pp. 39-51; F. Giacalone, "Riti di nascita e fondazione del gruppo tra le comunità marocchine in Umbria", *in La Ricerca Folklorica*, n. 44, 2001, pp. 23-36.

[101] C. Attias-Donfut, F.-C. Wolff, "Le lieu d'enterrement des personnes nées hors de France", in *Population*, n. 60, 2005, pp. 813-836.

famiglia nucleare, con la nuova comunità ricreata, ed una rottura con le proprie tradizioni in quanto tutte le tappe obbligatorie della cerimonia funebre devono essere eseguite in Italia, seguendo pedissequamente i dettami religiosi. Alla prima lacerazione, i marocchini provvedono con il rimpatrio del corpo *post-mortem*, alla seconda lacerazione, invece, rimediano con l'introduzione in patria di "elementi" che rilevano la molteplice appartenenza identitaria (lingua, usi e costumi funebri) del migrante.

Se la partenza, l'allontanamento dal proprio paese, dalle proprie origini e dal proprio essere culturale corrisponde a una sorta di morte interiore e/o di morte simbolica, ci siamo chiesti per l'analisi di questo studio, in che modo i marocchini percepissero la morte corporea e quale fosse il loro rapporto con la performance rituale in un contesto migratorio, quale quello della comunità studiata.

Come analizzato, a dispetto di altre comunità musulmane presenti in Europa, che per le enormi distanze fra i luoghi del vissuto e quelli di origine non hanno una ampia possibilità di ritornare e fortificare i legami con la terra-madre, i marocchini mantengono inalterati tali rapporti intensificandoli ad ogni rientro. I soggetti penalizzati dall'impossibilità del ritorno in patria, a causa della loro condizione di "illegali", mantengono inalterato un rapporto idilliaco con la propria terra, sia nell'accezione negativa, di territorio incapace di nutrirli e che li ha costretti all'emigrazione, sia in quello positivo di luogo unico dove ritornare per rinascere sia fisicamente che simbolicamente, in vita o dopo la morte.

Con il corpo essi importano inevitabilmente una serie di gesti/atti e una "cultura funebre" completamente sconosciuti alla tradizione ma che sono elementi fondanti della nuova identità originata dalla convivenza fra la propria tradizione e quella acquisita nel paese di approdo.

CONCLUSIONI

In questo capitolo abbiamo cercato di analizzare l'esperienza del migrante marocchino che deve immergersi completamente in un'altra cultura, un'altra lingua e, per quanto cerchi di restare ancorato alla propria identità, vi sono inevitabilmente delle "contaminazioni". Ciò che dà forza al migrante è comunque la presenza di una comunità con la quale vive momenti partecipativi cui delega decisioni importanti. La

comunità è presente in ogni fase dell'esperienza migratoria, è il surrogato della famiglia, è il punto di riferimento principale che cerca di ri-creare in diaspora gli elementi fondanti della propria cultura di origine. L'evento morte che colpisce il migrante nella terra di accoglienza è il momento in cui, attraverso la solidarietà della comunità si cerca di ri-conciliare il migrante con la propria terra, la propria *tamurt* e la propria identità, garantendo il rimpatrio del corpo.

Analizzati tali aspetti, per rispondere alle questioni legate all'importanza dei rituali funerari, ci chiediamo quali siano i rapporti tra il migrante, la morte e la *performance* rituale nel contesto migratorio e come tali rapporti siano vissuti e percepiti. Tale analisi sarà l'oggetto di studio dei prossimi capitoli.

CAPITOLO III

IL RAPPORTO MIGRANTI/MORTE COME DESCRIZIONE SOCIALE E ANTROPOLOGICA

INTRODUZIONE

Dopo aver tracciato qualche aspetto del gruppo marocchino oggetto della presente ricerca insediato a Maddaloni, nella regione della Campania, e analizzato i molteplici elementi dell'identità del migrante, a partire dalla questione centrale che è stata posta nell'introduzione, l'attenzione è stata posta sul rapporto tra migrante e morte. La morte è percepita come atto fondatore della socialità, è distruzione in apparenza ma, in termini sociali, ha un enorme potere di rinnovamento, di adattamento, di riproduzione della vita sociale. La morte suscita a livello della coscienza individuale e di gruppo degli insiemi complessi di rappresentazioni e provoca dei comportamenti di massa o individuali, più o meno rigorosamente codificati, a seconda dei casi, dei luoghi o delle circostanze. Forte impatto hanno sulle rappresentazioni e sui comportamenti le evoluzioni sociali e culturali che investono la società.

In Marocco, in particolare, sono in atto delle profonde trasformazioni.

Le tensioni e i mutamenti che stanno investendo la società, soprattutto a causa di quella transizione democratica, avviata dopo gli eventi della primavera araba nel 2011, sono percepibili: consolidamento di diritti democratici, giustizia sociale, equità di genere. L'apertura generalizzata della società marocchina non limita tuttavia la costante tensione tra i particolarismi culturali e la loro uniformazione, tra globalizzazione e localismi, tra tradizione e modernità. Queste opposizioni o dicotomie influenzano notevolmente i valori, gli stili di vita, le pratiche rituali ed hanno profonda incidenza sulla ricontestualizzazione del concetto di morte per i migranti, che devono, oltre ad interiorizzare queste trasformazioni in atto nel contesto di origine, adattarsi ad un nuovo e estraneo contesto sociale e culturale.

La questione di partenza - l'analisi delle incidenze che possono avere i rituali sulla logica che regola i rapporti tra migranti e morte in Marocco – suscita il seguente interrogativo:

- In maniera generale, in che modo si può analizzare la specificità del rapporto tra il migrante e la morte? Nelle società attuali qual è (dal punto di vista antropologico) il concetto suscettibile di rendere conto di questo rapporto?

Cominciamo con il delineare il concetto di morte.

1. LA MORTE

La morte è un tema universale che si pone al centro della vita sociale di ogni collettività e di ogni individuo: è considerata simbolo della finitudine e dei limiti individuali e sociali; è la fonte di credenze, di angosce e sofferenze, non può essere conosciuta, controllata e padroneggiata ma necessita di strumenti particolari per rafforzare i legami sociali indispensabili per affrontare e superare il trauma di una perdita.

La consapevolezza della morte è un naturale seguito alla consapevolezza di sé e un attributo intrinseco dell'umanità; alla sua minaccia l'uomo risponde in modo efficace e organizzato. Gli antenati hanno inventato delle pratiche per sottolineare l'evento, per inserire la morte in una narrazione "portatrice" di senso, cercando di domare la morte attraverso il sacro ed il pensiero religioso, tentando di trovare delle risposte alle domande esistenziali ed "inventando" una visione del divenire *post-mortem*;[102] hanno costruito dei sistemi di difesa sul piano immaginario, in modo da darsi l'illusione della perennità della vita o di rinviarla a un altro mondo.[103]

La morte costituisce un elemento simbolico in tutte le società. È percepita come un "passaggio" dal noto all'ignoto; è un tutto sociale, non soltanto perché la società, tramite la storia, la tradizione e, più in generale, il ricordo è costituita più da morti che da vivi, ma anche perché l'atto del morire è, innanzitutto, una realtà socio-culturale.

Tra tutti gli esseri viventi, l'uomo rappresenta la sola specie animale cui la morte è onnipresente durante tutta la sua vita; la sola specie animale che accompagna la morte con un rituale funebre complesso e ricco di simboli; la sola specie animale

---

[102] E. Anati, *La religion des origines*, Paris, Bayard, 1999, p. 22.
[103] *Ibidem*.

che ha potuto credere, e spesso ancora crede, alla sopravvivenza e alla rinascita dei defunti; in breve, la sola specie animale per la quale la morte biologica, fatto di natura, si trova continuamente superata dalla morte come fatto di cultura.[104]

La concezione culturale della morte si valuta almeno sotto due aspetti che caratterizzano l'atteggiamento tipico dell'individuo, necessariamente influenzato dalla comunità di afferenza: il pensiero ricorrente della morte e la paura di morire. Bisognerebbe comprendere se l'individuo pensa spesso alla morte oppure no, se pensa alla sua più che a quella di un altro, se ci sono delle circostanze che favoriscano questa riflessione, forse importanti differenze potrebbero manifestarsi su questo punto a seconda dell'età, del sesso, della condizione sociale; bisognerebbe altresì comprendere in che modo l'uomo reagisca di fronte al suo "destino mortale". Secondo Godin[105] sembra che si dimostrino possibili due diversi comportamenti, sulla base di un primo moto di rifiuto e di protezione narcisistica, si manifesta un bisogno radicale di vivere, di vivere ancora e così di tenere lontana la morte e, in questo desiderio di ritardarla, vi è l'aspirazione a vivere in eterno, a vivere senza fine. Sulla base di un secondo moto si sviluppa un desiderio, quello di vivere meglio, di vivere altro. Si rinuncia al corpo di morte e si desidera un nuovo modo di essere al mondo, ad ogni lutto di un altro essere questo desiderio è ravvivato perché con ogni decesso scompare una parte di noi:

> "[…] la morte dell'altro non mi ricorda solo che devo morire: in un certo senso essa è anche un poco la mia morte."[106]

È l'empatia, il senso di fratellanza che si ha con un estinto che creano sgomento, senso irreparabile di perdita definitiva, mancanza angosciante, Morin afferma:

> "Quanto più il morto ci era vicino, intimo, familiare, amato e rispettato – vale a dire «unico» - tanto più il dolore per la sua scomparsa sarà intenso;

---

[104] P. Baudry, "La ritualité funéraire", in *Hermès*, n. 43, pp. 189-194.
[105] A. Godin, *La mort a-t-elle changé*, Le Lombard, Bruxelles, 1971, p. 14.
[106] L. V. Thomas, *Antropologia della morte*, Garzanti, Milano, 1976, p. 274.

quando muore l'essere anonimo che non era «insostituibile», invece, siamo appena turbati o non lo siamo affatto"[107]

L'uomo è colpito dalla morte come da una catastrofe fatale che crea in lui un'ansia particolare, fatta di afflizione e orrore, la presenza della morte diventa un problema vivo che solitamente è affrontato aggrappandosi a un ideale religioso secondo cui l'uomo sopravvive oltre la morte.

Le religioni danno delle risposte molto variegate sulle origini e il senso della morte nel destino umano. L'adozione di una religione è un meccanismo di difesa contro l'angoscia dell'evento morte. Ogni religione ha una propria visione del concetto di "fine corporea" e impone delle norme comportamentali da adottare. Le credenze religiose riducono la paura sopprimendo l'idea di annientamento, ma possono anche accrescere lo smarrimento in relazione all'incertezza dell'aldilà, salvo per colui che resta ancorato alla lettera e allo spirito della religione. La religione offre dei paradisi compensativi a coloro che non sanno affrontare la realtà della morte e dell'oblio; alimenta una futile speranza e offre "la guida del viaggiatore dalla morte alla vita".[108]

Il segno distintivo di ogni credenza religiosa è il tentativo di rendere visibile l'invisibile facendo agire attivamente la volontà divina nella propria vita, seguendo pedissequamente determinate forme simboliche. Ogni essere umano nasce con un bagaglio di "elementi" prestabiliti, dei doni, e il dono più grande concesso da Dio è la vita. Il vero credente trascorre l'intera esistenza a cercare di "sdebitarsi" con Dio, e il saldo finale è pagato al momento della morte in attesa, però, della resurrezione che vedrà il doppio ricongiungersi alle sue spoglie mortali. Per questo è importante conservare un residuo del proprio corpo da qualche parte, ovvero, nella tomba posta in un cimitero. La tomba, poi, diventa funzionale ai riti di aggregazione, infatti oltrepassato l'incarico di semplice stoccaggio delle spoglie, permette ai luttuanti di allontanarsi definitivamente ma, gradualmente, dal defunto e istituirlo come antenato attraverso visite e preghiere. Gli atteggiamenti nei confronti dei morti sono,

---

[107] E. Morin, *L'uomo e la morte*, Newton Compton, Roma, 1980, p. 42.
[108] L. V. Thomas, *op. cit.*, 1976, p. 89.

innanzitutto, relazioni di cortesia, di riguardo, di deferenza, di qui le sepolture, le visite ai cimiteri e le preghiere. Nell'uomo affiora sia un sentimento di colpevolezza, infatti, ogni uomo si sente, poco o tanto, responsabile della morte dell'altro, sia un sentimento di sincera pietà, che oscilla tra il desiderio di conciliarsi i favori dello scomparso e la necessità di obbedire alla tradizione, questi due sentimenti determinano il comportamento da adottare.[109]

Se è vero che la recitazione di una preghiera, di qualsiasi religione, abbia un effetto emotivo tranquillizzante (come pure la ripetizione formale e meccanica, fatta nelle cerimonie, offre un senso di identità di gruppo) è pur vero che il suo significato va ben oltre. Quando nasce dal cuore, la preghiera diventa il mezzo privilegiato per accedere a quel senso intimo di rapporto col Tutto (armonia) e col Divino, che lo irrora nella sua Grazia (*baraka*). In questi casi, la forma stessa della preghiera, non può non esprimersi perché sarebbe come rompere un silenzio contemplativo, uscire dalla sorgente. Il bisogno di pregare scaturisce anche a livello emotivo e affettivo, giacché gli interscambi sono come un caricarsi vicendevolmente di energia dinamica, la nostra natura sociale ci porta a collaborare, a prendere e a dare materialmente ed emotivamente, da qui il senso della solidarietà.

In Marocco, la morte così come la vita è regolata dalla *sharīʿa*. La comprensione islamica della morte è determinata dal Corano e dall'interpretazione pratica del Corano negli *hadīth*. In territorio marocchino e per tutti i credenti, si ritrovano le tradizioni sunnite del rito *malikita*.[110] L'appartenenza unitaria alla stessa scuola giuridica ha profondamente segnato e unificato il comportamento dei marocchini dall'inizio del nono secolo, periodo in cui il tunisino Abdeslam Ṣahnūn codificò il rito *malikita* nella sua opera intitolata *al-Mudawwana* che si diffuse largamente in tutta l'Africa del Nord. Un secolo e mezzo più tardi, un altro tunisino, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī redasse un *compendium* sulle basi dell'opera di Mālik,

---

[109]E . Morin, Le paradigme perdu: la nature humaine, Seuil, Paris, 1973, pp. 151-154.

[110] I capostipiti delle quattro scuole giuridiche sunnite sono l'iracheno di origine persiana Abū Ḥanīfa (699-767); l'arabo yemenita Mālik ibn Anas al-Asbahi (713-95); il palestinese Muḥammad ibn Idrīs al-Šāfi'ī)767-820); Aḥmad ibn Ḥanbal (780-855). M. Ruthven, *Islām*, Einaudi, Torino, 1999, p. 78.

denominato *al-Risāla*, che divenne rapidamente un manuale di insegnamento ed uno strumento di lavoro per i giuristi.[111]

La morte in Marocco è considerata la logica conseguenza alla vita terrestre, "ciò che è ineluttabile" come enuncia la Sura 56 del Corano, alla fine della vita vi è la morte. La resurrezione dei morti è affermata fin dall'inizio: "Sulla terra vivrete, su di essa morrete, e da essa sarete tratti fuori" (Cor. 7, 25). Nel contesto musulmano, la morte non può essere temuta ma deve essere affrontata e considerata come una tappa fondamentale del divenire umano; ciò è annoverato dall'idea che la morte non è considerata come fine definitiva e assoluta dell'esistenza ma, al contrario, essa determina l'ingresso nell'altro mondo. I credenti devono accettare la volontà divina "è a Dio che apparteniamo ed è a lui che ritorniamo" (Cor. 2/156).

2. L'ANALISI DEI RAPPORTI TRA MIGRANTI E MORTE

Le riflessioni e le tesi su cui questa ricerca si fonda sono il frutto di una lettura antropologica, sociologica ed etnologica del concetto di morte e dell'importanza dei rituali funebri nella società marocchina e in contesto migratorio. Si cercherà di evidenziare, riprendendo il primo quesito posto, in che modo può essere analizzata la specificità del rapporto tra i migranti e la morte? Nelle società attuali qual è (dal punto di vista antropologico) il concetto suscettibile di rendere conto di questo rapporto?

Cominciamo con l'affermare che tutti i migranti partono per ritornare un giorno, o almeno lo sperano, solo una parte riesce a realizzare questo desiderio, gli altri si accontentano di ritornare "da morti", grazie al supporto della comunità di afferenza. Nella visione generale del rapporto tra il migrante marocchino e la morte, l'unica costante pensata, vissuta e accettata è "ritornare a casa".

In contesto migratorio ciò che sconvolge l'immigrato, ciò che crea paura e terrore non è la morte ma la paura di morire senza persone che possano attestare la sua identità e la sua fede religiosa, senza persone che sappiano trattare ritualmente il suo corpo, insomma, morire in solitudine. Egli si auspica pertanto, non di

---

[111] M. Renaerts, "La mort, rites et valeur dans l'islam maghrébin (Maroc)", in *Civilisation*, vol. 34, n. 12, 1984, pp. 367-441, pp. 367-368.

allontanarla ma di vivere l'evento durante gli sporadici ritorni a casa, o in vecchiaia quando, terminato il progetto migratorio, almeno nelle intensioni, ritornerà per trascorrere la vecchiaia e la morte a casa. Nel caso in cui la morte dovesse sopraggiungere invece in terra straniera l'unico viatico, per garantire la salvezza della sua anima, sarebbe il seppellimento in Marocco. Duran, a tal proposito, afferma che:

> "La vie n'est rien d'autre que le *détachement* des entrailles de la terre, la mort se réduit à un retour chez soi…le désir si fréquent d'être enterré dans le sol de la patrie n'est qu'une forme profane de l'autochtonisme mystique, du besoin de rentrer dans sa propre maison."[112]

Per questa fase della ricerca abbiamo fatto riferimento a una serie di testi di antropologia e sociologia francesi che, anche se non indirizzati in modo specifico al concetto di morte in un contesto migratorio specifico, sono stati utili per comprendere l'atteggiamento dei maghrebini, in generale, e rilevare affinità e divergenze rispetto ad altre comunità musulmane.

In Francia fra i primi a interessarsi del rapporto tra "migrante e morte" è stato Yassine Chaïb, allievo di Sayad, che pubblica nel 2002 la sua tesi di dottorato *L'emigré et la mort*, in cui propone una riflessione molto accurata sulle dinamiche rivelate dalla morte dei maghrebini in terra straniera, sulle pratiche transnazionali di trasporto delle salme dalla Francia alla Tunisia[113] e "sull'industria di salme" che ne deriva. Nell'opera si interroga sulle *routes de la mort*, sulle cause della morte dei

---

[112] G. Duran, *Les structures anthropologique de l'imaginaire, introduction à l'archetypologie générale*, Bordas, Paris, 1984, p. 269.

[113] A proposito della Tunisia, Attias-Donfut e Wilff affermano che, nella totalità della popolazione maghrebina, i tunisini sono i più propensi ad essere seppelliti in Francia. C. Attias-Donfut, F.-C. Wolff, *op. cit.*, 2005, pp. 813-836 (p. 828). In Francia per necessità e svariate altre motivazioni i musulmani accettano di essere sepolti in loco, rendendo quello della sepoltura un gesto simbolico e facendo divenire questa terra un po' loro,[113] in Italia ancora non vi è questo tipo di mentalità, attaccamento alla terra ospitante, o ancora volontà, in virtù del decantato legame con la terra natale. P. Ariès, *L'homme devant la mort : 1. Le temps des gisants*, Seuil, Paris, 1977; *La mort ensauvagée*, Seuil, Paris, 1977. Anche per Aggoun l'inumazione dei musulmani è un potente indice di integrazione nella società francese. Le porzioni di terreno predisposti alle sepolture islamiche sono dei luoghi di radicamento, un segno di appartenenza: Atmane Aggoun, "Les carrés musulmans en France: espaces religieux, espaces d'intégration", in *La mort musulman en contexte* d'immigration et l'Islam minoritaire. Enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociations, Presses de l'Université de Laval, Québec, 2012, pp. 177-200.

migranti e sull'importanza di essere sepolti in patria per dimostrare la propria appartenenza familiare e nazionale. *L'émigré et la mort* è uno studio pioneristico in cui l'autore considera la questione della morte sia come indice di valutazione del grado di coesione delle comunità immigrate sia come obbligo sociale e morale:

> "La mort est en effet une épreuve de vérité pour le groupe car comme le soulignent les anthropologues, aucun groupe ne se désintéresse de ses morts ou ne le abandonne."[114]

> "C'est la loi même de quelque volonté collective qui s'impose à la volonté individuelle."[115]

Attraverso il rimpatrio, dunque, il migrante si riconcilia con se stesso e la presenza della collettività gli dona la certezza che questo atto sarà compiuto. Si tratta di un atto consuetudinario, un atto di fede ma non di fede religiosa, piuttosto di fedeltà al territorio che si è lasciato. La morte, come rito di passaggio, ha una funzione fondamentale, all'interno della comunità, e la morte in terra straniera non è mai considerata un fatto singolo, ma è interpretata in maniera collettiva.

Dalla suddetta opera, è nato un ciclo di studi. Nel 2002 Agathe Petit[116] realizza uno scritto sui comportamenti dei migranti dell'Africa Occidentale, i quali rimpatriano i propri defunti grazie alle associazioni denominate *caisses des morts*, la cui attività principale è quella di garantire economicamente il rientro *post-mortem* nel paese di origine. Molte sono le comunità immigrate che promuovono questo tipo di associazioni, come noi abbiamo osservato anche in Marocco, a *Khouribga*. In questo territorio è oramai abituale, per le associazioni, comunicare l'avvenuto decesso di un connazionale in terra straniera attraverso l'impiego di una "tenda itinerante". Inizialmente la tenda è stata utilizzata per la penuria di spazio all'interno delle case nucleari, inadatte ad accogliere tute le persone che si recano in visita, all'occorrenza di un decesso, poi è divenuta un nuovo simbolo del lutto, utile per spronare tutta la

---

[114] Y. Chaïb, *op. cit.*, 2000, p. 22.
[115] *Idem*, p. 24.
[116] A. Petit, "Des funérailles de l'entre-deux Rituels funéraires des migrants Manjak en France", in *Archives de sciences sociales des religions*, 2005, pp. 131-132.

comunità a partecipare economicamente al rimpatrio e all'organizzazione dei funerali (soprattutto in caso di indigenza totale della famiglia luttuante). Sono ormai aperti dei canali di comunicazione tra *Khouribga* e le piccole associazioni presenti in Campania, tutti operano collettivamente per portare a termine il progetto del ritorno definitivo a casa.

Nel 2003, Atmane Aggoun, de *l'Université de Picardie*, all'interno degli atti di un convegno dedicato alle piccole imprese e ai piccoli imprenditori stranieri, pubblica l'articolo *La mort immigrée ou l'age mûr de l'immigration*, in cui vengono svelate le dinamiche connesse alla cosiddetta "economia delle pompe funebri" e le contraddizioni che emergono tra etica e profitto. Il trasporto delle spoglie è una prassi diffusa e condivisa in tutto il Mediterraneo, ma contraria ai decreti dell'islam, secondo cui, il defunto non appartiene alla società dei vivi, bensì a Dio, dunque, gli deve essere restituito il prima possibile. Nel 2006, lo stesso autore pubblica anche *Les musulmans face à la mort*, che, partendo dalla realtà francese, descrive il rapporto dei musulmani con l'aldilà e le pratiche funerarie che sono poste in essere. La morte nell'emigrazione investe più piani, pone di fronte a delle scelte definitive, mette in discussione l'intera comunità, ma chiede anche risposte. Qualunque sia l'atteggiamento singolo e comunitario sul *post-mortem*, ogni immigrato e la relativa comunità s'interrogano sul destino dei defunti e cerca di giungere a dei compromessi fra le difficoltà del rimpatrio e l'esigenza di mantenere certe disposizioni rituali. Come rileva Louis-Vincent Thomas, l'uomo è l'animale che seppellisce i suoi morti, pertanto la morte è un fatto collettivo che concerne il gruppo nel suo insieme ed è proprio il gruppo a decidere la destinazione del corpo dell'immigrato.

Il rimpatrio è una prova di verità per la comunità immigrata.[117] Diverse sono le dinamiche che possono influire sulla scelta del luogo di sepoltura, del luogo dove trascorrere la propria vecchiaia e, partendo da un'indagine realizzata in Francia dalla rivista "Population", pubblicata nel 2005 a cura di Claudine Attias-Donfut e François-Charles Wollf, cercheremo di documentare in che modo la cultura e l'appartenenza geografica siano delle variabili che incidono su questa decisione. Le giustificazioni additate per siffatta scelta, dagli interlocutori interpellati durante la

---

[117] Y. Chaïb, *op. cit.,* 2002, p. 22.

ricerca sul terreno a Maddaloni, sono aleatorie. La questione del rimpatrio dei corpi non risponde a delle logiche generali, bensì a una serie di variabili che coinvolgono sia la storia personale dei migranti sia il rapporto che continuano a serbare con il gruppo sociale d'origine.

Essere rimpatriati dopo la morte significa, teoricamente per tutti, ma in particolare per i maghrebini, unirsi simbolicamente ed eternamente alla propria terra, la propria terra madre, significa divenire nuovamente membri effettivi della propria famiglia di origine e garantire la sopravvivenza della famiglia stessa, non a caso la morte, come afferma Déchaux,[118] è considerata un evento in grado di minacciare la filiazione e interrompere la patrilinearità, se sepolti in terra estera.

Le varie opere citate sono concentrate sui maghrebini di Francia, ma, si è evinto, dalle inchieste di altri ricercatori (in particolare Gerdien Jonker, Katy Gardner, Claudia Venhorst) che prendono sempre a oggetto le comunità musulmane sparse in tutto il territorio europeo, che non sempre il rimpatrio è l'unica scelta attuabile.

Dividendo i migranti in due blocchi, musulmani maghrebini e musulmani appartenenti alle altre scuole islamiche, è manifesta una sostanziale differenziazione; partendo dal principio che il "mito del ritorno" investa un po' tutta l'umanità, a prescindere dal sostrato culturale e religioso di afferenza, si verificano tuttavia due diversi atteggiamenti. Mentre i musulmani maghrebini continuano a optare per il rimpatrio, i musulmani altri, gran parte giunti in Europa dopo i processi di decolonizzazione, come per esempio i musulmani della Repubblica del Surinam ed i Bengalesi, prediligono più frequentemente la sepoltura in contesto migratorio. Questo potrebbe derivare sia dai processi di naturalizzazione, avviati dagli stati interessati, sia, e soprattutto, dalle enormi distanze che separano il paese del vissuto dal paese di origine. Le distanze, in qualche modo, interrompono i legami, impedendo di attuare quel via-vai che contraddistingue i migranti maghrebini, pertanto, i musulmani altri hanno una visione lontana e distante del proprio paese (è importante evidenziare che questo fenomeno non investe i migranti di prima generazione).

---

[118] J.-H. Déchaux, *op. cit*, 1997, p. 48.

Fra i vari autori ne citeremo tre in particolare: Gerdien Jonker,[119] Katy Gardner[120] e Claudia Venhorst.[121] Gerdien Jonker concentra le sue inchieste sui migranti turchi di Berlino, mostrando come loro si trovino nell'ambivalenza del "qui" e "lì", sebbene, propendano sempre più a prediligere i cimiteri tedeschi come ultima dimora. La crescente preferenza è stata indicata dalle politiche migratorie del Governo Turco che, attraverso una "manovra diplomatica", ha volutamente istallato degli ufficiali religiosi, addetti alle pratiche mortuarie, laddove era concentrata una alta percentuale di migranti, ma anche dalla massiccia presenza di rifugiati bosniaci e richiedenti asilo iraniani, che hanno reso la sepoltura in Germania una consuetudine. Secondo le inchieste di Claudia Venhorst e Katy Gardner, anche i migranti della Repubblica di Surinam, gli indonesiani d'Olanda e i bengalesi britannici optano oramai per il seppellimento nelle terre di accoglienza; entrambi gli autori puntualizzano come questa tipologia di migranti, benché prediliga l'Olanda e la Gran Bretagna come luogo di sepoltura, si trova nella difficile condizione di non appartenere né al paese di origine né a quello di approdo, ma ad un terzo spazio in cui si sono formati nuove aree tradizionali, nuove identità e nuove ritualità. Nei paragrafi successivi evidenzieremo le innovazioni introdotte dai migranti nel "terzo" spazio.

a. LA "MORTE ADDOMESTICATA"

---

[119] G. Jonker, "The knife's edge: Muslim burial in the diaspora", in *Mortality,* v. 1, n. 1, 1996, pp. 27-43; - "Death, gender and memory-Remembering loss and burial as a migrant", in *Death, gender and ethnicity*, Routledge, London, 2002, pp. 187-201; - "De groei van moslim percelen op openbare begraafplaatsen in Europa", Paper presented at the meeting on Islamic cemeteries in Ghent en East Flanders, Ghent, 2004, pp. 39-72.

[120] K. Gardner, "Death, burial and bereavement amongst Bengali Muslim in Tower Hamlets, East London", in *Journal of Ethnic Migration Studies*, vol. 24, n. 3, 1998, pp. 507-521.

[121] C. Venhorst, E. Venbrux, Th. Quartier, "Re-imagining Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands. Ritual Transfer and Ritual Fantasy", in *Jaarboek voor liturgieonderzoek/Yearbook for Liturgical and Ritual Studies,* n. 27, 2011, pp. 169-187; C. Venhorst, "Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands: Explorations of a Common Praxis for Professionals", in *Omega-Journal of Death and Dying*, n. 65 (1), 2012, pp. 1-10; C. Venhorst, T. Quartier, P. Nissen, E. Venbrux, "Islamic ritual experts in a migration context. Motivation and authority in the ritual cleansing of the deceased", in *Mortality*, n. 18 (3), 2013, pp. 235-250; C. a. Venhorst, *op. cit.*, LIT Verlag, Münster, 2013.

Riportiamo in questa fase il dato antropologico della "morte addomestica" cercando di spiegare perché la morte in terra straniera è tanto temuta, partendo da una citazione di Thomas:

> "Il disordine della morte sarebbe scandaloso se non portasse qualche vantaggio: rinnovare i viventi, accrescere il numero degli antenati protettori. (…) il disordine ontologico rappresentato dalla morte si traduce in un disordine sociale (separazione, dolore e lutto) […]. Il disordine della morte sarebbe irrimediabilmente rovinoso se il gruppo non proponesse qualche soluzione."[122]

Tale citazione vuole dire che le comunità devono fronteggiare un periodo di riassestamento dopo una perdita, dunque, la morte genera due movimenti collegati tra di loro: da una parte produce un vuoto, dall'altra stimola la ricomposizione. Il ruolo della comunità è terapeutico, giacché, in questi momenti, si intensifica la solidarietà e si rinsaldano i legami familiari. La familiarità con la morte assume importanza poiché istruisce sui comportamenti da tenere in simili circostanze, diventando parte importante della memoria.[123]

Differentemente dalle società tradizionali, le società occidentali" stanno vivendo un momento di forte alterazione delle relazioni con la morte. Ariés afferma che alla "morte addomesticata" degli antichi, quel tipo di morte che nel suo naturale arrivare non spaventa perché inserita nel ciclo degli eventi, è subentrata una morte selvaggia, terrorizzante. Per quanto sia difficile condividere a pieno l'idea di Ariés, infatti, è indubbio pensare che la morte sia mai stata vissuta con serenità, in passato, probabilmente, era più facile domarla per lo sforzo comunitario nel superarla. La morte contemporanea è meno sistematizzata, i mutamenti sociali stanno determinando un crescente individualismo e gli effetti che ne derivano sul rapporto dell'uomo con la morte sono di portarlo a vivere la morte con estrema solitudine. Nelle aree dove è sempre più evidente "il crollo della collettivizzazione dei fenomeni sociali quale era profondamente avvertita e condivisa nell'arcaica società contadina e

---

[122] L. V. Thomas, *op. cit.*, 1976, pp. 460-461.
[123] *Ibidem.*

pastorale",[124] la morte è rimossa. L'individualizzazione induce l'uomo a vivere la morte da solo, senza l'ausilio di una comunità che lo aiuti a fronteggiare e lenire il dolore, non ha più familiarizzazione con la morte, quindi, la considera un evento assurdo e inaspettato. La perdita dell'intimità dell'evento, causata dall'ingerenza delle pompe funebri, per esempio, non gli consentono di percepirla come uno stadio naturale e inevitabile della vita.[125] L'uomo rimane solo di fronte alla morte, rimane sprovvisto delle strategie messe in atto dalla comunità per fronteggiare il disordine causato dall'evento, pertanto, si comporta in maniera incerta perché non ha più gli strumenti collettivi per interpretare e gestire al meglio il fenomeno.

L'uomo contemporaneo tende a negare, rigettare l'idea di fine inducendo, così come afferma Ariés, le società occidentali ad adattarsi a processi di "individualizzazione", "informalizzazione" e "defamiliarizzazione" del concetto di morte:

> "La mort est maintenant si effacée de nos mœurs que nous avons peine à l'imaginer et à la comprendre. L'attitude ancienne où la mort est à la fois proche, familière et diminuée, insensibilisée, s'oppose trop à la nôtre où elle fait si grand-peur que nous n'osons plus dire son nom. C'est pourquoi, quand nous appelons cette mort familière la mort apprivoisée, nous n'entendons pas par là qu'elle était autrefois sauvage et qu'elle a ensuite été domestiquée. Nous voulons dire au contraire qu'elle est aujourd'hui devenue sauvage alors qu'elle ne l'était pas auparavant. La mort la plus ancienne était apprivoisée." [126]

Una vita individualizzata genera una morte della stessa natura. Le società occidentali, infatti, rifiutano e reprimono il dolore, abbandonano i rituali collettivi, sostituendoli con l'immaginario individuale e il dolore privato. Ariés illustra come le pratiche antiche siano state integrate nelle consuetudini religiose determinando un processo di disintegrazione". Questo processo ha indotto l'uomo occidentale ad integrare la morte in una visione più generale. Al concetto di disintegrazione,

---

[124] C. Canta, "Ricostruire la società. Teoria del mutamento sociale", in *Karl Mannheim*, Franco Angeli, Milano, 2006, pp. 65-70.
[125] L. V. Thomas, *op. cit.*, 1976, pp. 12-24.
[126] P. Ariès, *op. cit.,* 1985, p. 36.

Thomas aggiunge quelli di "sparizione", "semplificazione", "privatizzazione", "professionalizzazione" e "de socializzazione".[127]

"Sparizione", perché molte tappe del rito tradizionale sono state abbandonate: la veglia, la toilettatura effettuata dai membri della famiglia, il corteo funebre dal luogo di culto al cimitero, i riti di cordoglio.

"Semplificazione", perché, in linea generale, il carattere formale e solenne è stato abbandonato, o meglio, semplificato.

"Privatizzazione", perché, oramai i riti funebri non rappresentano più l'occasione di incontri comunitari obbligatori e automatici. I riti sono svolti in gruppi ristretti e vi partecipano solo persone che hanno una diretta conoscenza del defunto.

"Professionalizzazione", con la creazione delle pompe funebri la famiglia è stata completamente estromessa dall'organizzazione, cancellando l'intimità dell'evento.

"De socializzazione", in quanto il rito funebre ha perso la sua capacità di riunire il gruppo e rendere la morte, un'occasione per rinnovare i legami sociali. Per Bauman:

"La solitudine della vita sfocia nella solitudine della morte (essendone essa stessa il risultato)."[128]

La morte costituisce un elemento simbolico in tutte le società. Nel contesto migratorio, l'emigrato deve apprendere il senso della morte nella società d'accoglienza, anche se non arriva impreparato alla morte, anzi deve essere in grado di controllare ogni particolare, con l'idea di poter decidere il suo destino.[129] Uno degli elementi fondanti della cultura marocchina è vivere la morte collettivamente. Dall'intensa partecipazione alla vita comunitaria si trae una forza in grado di

---

[127] Questi aspetti del pensiero di Thomas sono riportati in modo succinto in *La mort*, PUF, Paris, [1998], 2003, pp. 102-106, ma ripresi e sviluppati in altre opere come *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985, pp. 51-112 e nell'estratto di un articolo sotto il titolo "Problèmes actuels de la mort en Occident", in *Prétentaine*, Université de Montpellier n. 3, 1994, pp. 95-107 e ripreso con il titolo "Louis-Vincent Thomas ou l'Occident revisité", in *Frontières*, vol. 11, n. 1, 1998, pp. 15-20.

[128] Z. Bauman, *Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, Il Mulino, Bologna, 1995, p. 64.

[129] U. Hannerz, *La complessità culturale, L'organizzazione sociale del significato*, Il Mulino, Bologna, 1998, pp. 149-152.

accettare e dominare la morte e assicurare al defunto di sopravvivere nella memoria collettiva: è questa forma di sopravvivenza che limita l'inquietudine e determina la scelta.

Se gli immigrati di prima generazione considerano la vecchiaia come tempo di ritorno a Dio e alla religione, i loro figli vivono il periodo dell'immigrazione per realizzare i propri sogni, guadagnare e investire nella famiglia, associando la morte all'ultimo viaggio in Marocco. Pensando alla morte si crea un collegamento diretto con la propria terra e con la propria comunità. Mentre i migranti di prima generazione hanno vissuto abbastanza tempo nel contesto di origine tanto da avere una esperienza diretta con l'evento morte, le seconde generazioni hanno solo una "relazione immaginaria" con il paese di origine e con tutto ciò che è posto alla base della sua cultura.

b. LA "CATTIVA MORTE"

Un'altra variabile per analizzare il concetto di morte nel contesto migratorio, oltre al concetto della "morte addomesticata" delle società occidentali è rappresenta dal modo in cui le comunità cerchino di ovviare alla "cattiva morte". Bisogna fare una distinzione fra "buona" morte e "bella" morte (Thomas, 1985: 132). La "bella" morte coinvolge solo l'evento del morire, la "buona" morte invece si riferisce soprattutto a ciò che avviene dopo la morte, dunque, si realizza quando tutti i rituali sono adeguatamente compiuti. Tutti gli elementi caratterizzanti il rito devono rispondere a delle regole precise e devono essere definiti dal gruppo sociale di afferenza e dai dogmi religiosi.

La "buona" morte per i migranti è un metodo per rimettere ordine nella vita sociale e di affermare questo ordine dopo la scomparsa di uno dei suoi membri.[130] I migranti e le loro famiglie sono tenuti a dare un senso alle pratiche e ai riti, anzi sono tenuti a ridare loro significato e a riformulare le regole della "buona" morte, tenendo conto sia della società di origine sia di quella di accoglienza. Intriso nella soggettività del migrante vi è una sorta di pulsione alla morte, parte integrante della definizione oggettiva delle migrazioni, che traspare nelle circostanze dei decessi. Spesso la morte

[130] J.-H. Dechaux, *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, Puf, 1997, p. 33.

avviene in modo improvviso, brutale, inaspettato, considerando soprattutto l'età media dei migranti marocchini presenti in Italia (28.0 anni),[131] di conseguenza, è una morte non preparata e l'intimità che i musulmani hanno con la morte si scontra, a volte, con l'impossibilità di seguire il morente negli ultimi istanti della sua vita (momento in cui, se impossibilitato, dovrebbe essere aiutato da qualcuno a recitare la professione di fede).

Uno degli aspetti più enigmatici della morte degli immigrati concerne la predominanza del paradigma della morte violenta. In effetti, gli immigrati non scelgono né la nascita, né la famiglia e ancor meno l'ora e la modalità della morte.[132] Gli immigrati che muoiono di morte naturale, sono una piccolissima minoranza rispetto a quelli che muoiono di morte accidentale o violenta, proprio a indicare la precarietà dell'esistenza in Italia: lavoro incerto e sottopagato, abitazioni insalubri, nessuna protezione sul lavoro.[133] Non a caso, il mondo dell'industria o quello dell'edilizia sono i settori privilegiati in cui far lavorare gli immigrati e sono, per antonomasia, i settori professionali a più alto rischio. La morte sul luogo di lavoro ricorda all'immigrato che la sua è un'esistenza umile, ma gli dà anche la forza di accettare, quasi passivamente, l'ineluttabilità della fine; vi è una sorta di assuefazione al dolore e alla morte. D'altronde, non si può essere i protagonisti del proprio destino perché tutto rientra in un progetto divino già decretato.[134]

---

[131] "La comunità marocchina in Italia – Rapporto annuale sulla presenza degli immigrati – 2014", stilato dal Ministero del Lavoro e delle Politiche sociali – Direzione generle dell'immigrazione e delle politiche di integrazione - www.integrazionemigranti.gov.it

[132] I decessi di cittadini marocchini in Italia, poco più di 4.000 l'anno (circa 1 ogni 1.250 persone, inclusa la componente irregolare, mentre tra gli italiani sono circa 1 ogni 120) sono molto meno numerosi rispetto alle nascite (72.472 nel 2008). In ogni caso, cominciano ad esservi delle rivendicazioni da parte dei migranti musulmani che, differentemente dal passato, desiderano essere seppelliti in Italia, dove si sono insediati stabilmente anche i loro figli, seppure in uno scenario modificato rispetto alle tradizioni dei paesi di provenienza. Fanno eccezioni i migranti marocchini, che in virtù dell'appartenenza alla comunità berbera, sentono più forte il richiamo delle origini. La bassa percentuale di decessi di marocchini può essere giustificata dal fatto che a emigrare, sono solitamente i soggetti più giovani e di robusta costituzione, destinati, semmai, a conoscere un peggioramento della loro salute a causa delle pregiudizievoli condizioni di insediamento: è il cosiddetto "effetto migrante sano" posto in rilievo dalla medicina delle migrazioni. Una quota non trascurabile di questi eventi è legata agli infortuni mortali sul lavoro, con un tasso di ricorrenza più elevato rispetto a quanto avviene tra gli italiani (Fonte: Istat, 2008).

[133] A. Persichetti, *op. cit.*, 2003, pp. 97-102.

[134] A. Godin, *op. cit.*, 1971, p. 87.

La morte violenta e cosciente è anche quella che i clandestini sfidano quotidianamente, pur di raggiungere l'Italia. La paura, il pericolo, la possibilità di morire sono scongiurati dall'impellente necessità di migliorare la propria condizione di vita.[135]

La morte può essere altresì indotta e determinata dall'autolesionismo: l'uso smodato di alcool e di droga provoca una notevole percentuale di decessi, invero, nonostante la consapevolezza del pericolo, queste sostanze sono utilizzate per dimenticare le brutture dell'esilio, la solitudine, l'indifferenza. La vita reale è, allora, temuta quasi quanto la morte.[136]

Non mancano poi i suicidi (avvengono principalmente in ambito carcerario in un rapporto di 20 casi su ogni 1000),[137] rivelatori di informazioni sul grado di integrazione degli individui, nelle diverse comunità culturali. Il suicidio dell'immigrato può essere considerato un tentativo mortale di emancipazione, o un distacco dell'individuo dalla collettività. Nell'islam il suicidio è vietato, in quanto, conduce ad una inevitabile esclusione sociale, divenendo una eterna condanna. La condanna del suicidio, come atto contro natura e contro cultura, è un potente quadro di riferimento che crea vergogna alla famiglia d'origine, sebbene, l'atto di uccidersi non sia altro che un modo per ottenere distacco dalla vita: una vita di affanni e sconforti, una vita di aspettative disilluse. [138]

Come analizzato, esistono diversi tipi di morte: fisica, clinica, naturale, accidentale, violenta, suicida.

Thomas dichiara che:

> "la bonne mort reste celle qui s'accomplit selon les normes prévues par la tradition: condition de lieu (…), de temps (…), de manière (…)".[139]

È preferibile, per rispettare la condizione del - luogo -, che il marocchino che sta per morire esali l'ultimo respiro nel suo villaggio, nel suo paese, e soprattutto nella sua casa. Per rispettare la condizione del - tempo -, è auspicabile che il morente

---

[135] A. Sayad, *op. cit.*, 2002, pp. 20-26.
[136] J. P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard, Paris, 1989, p. 48.
[137] Fonte: Istat 2013. Ministero della Giustizia - Dipartimento Amministrazione Penitenziaria
[138] Y. Chaïb, *op. cit.*, 2000, p. 75.
[139] L. V. Thomas, *op. cit.,* 1976, p. 192.

sia un anziano e padre di numerosi discendenti, la morte di un giovane provoca più dolore perché non ha eredi che possano piangere per lui e far resuscitare la sua anima. Per rispettare la condizione della - modalità - è necessario che la morte avvenga per cause naturali, invece sono temute la morte accidentale e quella violenta. Di cattiva morte si muore quando non sono presenti le tre condizioni: luogo, tempo e maniera e pertanto si verifica, se il decesso avviene lontano da casa. L'evento più disastroso è morire all'estero, in un paese non musulmano, come afferma[140] Thomas: "il vaut mieux mourir dans le village où l'on a vécu".[141]

In defintiva, la "cattiva morte" si verifica quando si muore:

- in ospedale
- all'estero
- da giovane
- senza aver generato pro genitura
- da nomade
- assassinato
- avvelenato
- in solitudine
- durante il sonno
- accidentalmente
- in stato di ebbrezza

Al contrario, affinché si verifichino le condizioni di "buona morte" è necessario morire:

- nella propria casa o villaggio
- da anziano
- con degli eredi
- circondato dalla famiglia
- avendo preparato la propria ultima ora

---

[140] K. Elaroussi, *Contribution à une étude sur la mort en Islam. Le cas d'une ville marocaine (El Jadida)*, thèse de l'Université de Paris V (lettre set sciences humaines), 1989, pp. 193-195.
[141] L. V. Thomas, *La mort*, PUF, Paris, 1988, p. 31.

- facendo le proprie preghiere
- il venerdì (giorno sacro)
- durante il pellegrinaggio
- durante una festa religiosa
- lasciando i propri affari in ordine
- da martire

Niente è più pericoloso della cattiva morte e la situazione diviene particolarmente critica quando le circostanze del decesso impediscono di trattare ritualmente il cadavere, come nell'esempio della morte in mare, o anche la morte in terra straniera in assenza di un *entourage* capace di mettere in atto l'intero rituale. In questi casi, nel pensiero popolare, in rapporto a quella triplice identità marocchina che fonde continuamente ortodossia islamica e religione popolare, insorge la certezza che il defunto cercherà di vendicare il "cattivo" trattamento perché non degnamente onorato: spesso le comunità si affidano a delle procedure speciali di riparazione, una delle quali è il rimpatrio, atto a ristabilire l'ordine e ingraziarsi l'anima del defunto.

Per concludere, il rapporto tra i migranti e la morte sembra essere basato sul timore della solitudine, sulla consapevolezza di una probabile morte violenta, sulla paura di essere inumato secondo gli schemi di un'altra cultura. Già la partenza è percepita come un fallimento, ma il fallimento maggiore è morire in terra straniera, perché non si è portato a termine il progetto iniziale, passando così dalla *malvie* alla *malmort*,[142] ma il punto di forza dei migranti, grazie al quale riescono a esorcizzare il pensiero ricorrente della morte, onnipresente in ogni fase dell'esperienza migratoria, è la comunità di afferenza. La comunità che si ricrea in un contesto migratorio è la trasposizione della propria famiglia e, come vedremo nel prossimo paragrafo, in virtù di una forte solidarietà, porrà rimedio alla "cattiva morte", concretizzerà le disposizioni di ogni immigrato e garantirà la riconciliazione con la propria terra e la propria famiglia attraverso il rimpatrio *post-mortem*.

---

[142] Y. Chaïb, *op. cit.*, 2000, p. 140.

c. LA "MORTE RINASCITA"

La morte possiede un grande potere rigenerativo. L'uomo di fronte alla morte reagisce con atteggiamenti irrazionali, per la sua natura di evento instabile, misterioso e tormentante, poi subentra una presa di coscienza che conduce all'accettazione e spesso alla possibile soluzione trascendente. La coscienza della morte è costituita dall'interazione di una coscienza oggettiva che riconosce la mortalità e di una coscienza soggettiva che afferma, se non l'immortalità, almeno una forma di permanenza attraverso la morte. È la stessa coscienza della morte e il suo trauma a far emergere la consapevolezza di sé come persona. La coscienza della morte è un fatto reale che riguarda l'individuo e la paura della morte deriva dalla paura di perdere la propria individualità. L'uomo, però, continua a vivere nonostante l'eventuale possibilità di morte violenta, mettendo in atto una serie di strategie che operano a diversi livelli e che permettono all'uomo di fronteggiarla. Una di queste strategie è la "morte-rinascita".

Morin considera la "morte-rinascita" la forma originaria con cui l'uomo ha pensato e continua a pensare di superare la morte. La "morte-rinascita" è alla base delle credenze nella reincarnazione, è il modo con il quale alla morte segue una nuova vita: da qui la pratica del sacrificio rituale eseguito, affinché dalla morte possa rigenerarsi la vita – "morte feconda".

La morte porta in sé fecondità, ha in sé un seme che germoglierà, lo stesso seme che è introiettato nei riti di passaggio teorizzati da Van Gennep, secondo cui, ad ogni passaggio, da una fase della vita ad un'altra, corrisponda un lasciar morire qualcosa per farlo rinascere in qualcos'altro, la morte del corpo porta alla nascita del doppio, dell'anima e dello spirito.[143]

La "morte-rinascita" spiega perché la vita sia vista come un ciclo che finisce lì dove è iniziata, ovvero, nel grembo materno, da cui l'uomo è venuto ed in cui dovrà tornare, attraverso una nuova nascita. L'idea utopica del grembo materno si traspone poi alla terra di origine nella misura in cui la patria è intesa come la madre. Su questi presupposti il "mito del ritorno" può esercitare il suo fascino sui migranti:

---

[143] E. Morin, *op. cit.*, 1980, p. 125.

la terra natale e la madre richiamano chi vive lontano e più si avvicina l'ora della morte più il richiamo si fa intenso.

Citando Morin:

> "Sono davvero rari gli esseri umani che, come gli uccelli migratori, non provino ad un certo punto un irresistibile impulso a ritornare, altrettanto forte di quello che li spinse a partire… Il richiamo misterioso della morte è insomma anche richiamo misterioso della terra in cui si è nati: *hic natus, hic situs est.*" [144]

Nella società tradizionale marocchina, i segreti del mistero della nascita e le pratiche rituali della morte appartengono esclusivamente al dominio femminile. Le donne possono donare la vita attraverso la morte, dopo aver trasformato nel loro corpo le forze invisibili in forza feconda, ragion per cui la donna può creare a partire dalla morte. Tra i vari riti di passaggio, l'intercessione della figura materna o di una figura femminile è fondamentale nelle due tappe più importanti della vita di un individuo: sia quando si verifica la nascita che segna l'ingresso nel gruppo del nuovo individuo, e sia quando l'uomo lascia definitivamente questo mondo per essere reintegrato nell'aldilà.

L'individuo, che durante tutta la vita è legato al lignaggio paterno, al momento della sepoltura definitiva, si ritrova a voler ambire a ritrovarsi con la madre. Uno dei modi per raggiungere l'armonia è essere sepolto là dove, al momento della nascita, è stata seppellita la placenta,[145] quasi a voler emulare il ritorno nel grembo materno.[146]

3. IL TRAUMA DELLA MORTE E L'IMPORTANZA DEL GRUPPO

La condizione del soggetto migrante, in altre parole di colui che è lontano dalla propria terra d'origine, è una condizione che aumenta il senso di instabilità

---

[144] *Idem*, p. 132

[145] F. Aubaile-Sallenave, "Les rituels de la naissance dans le monde musulman", in Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre, Altan Gokalp [sous la dir.], *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, CNRS, Paris, 1999, pp. 125-160.

[146] Altre metafore del grembo materno sono la casa e il villaggio, da qui l'orrore di morire in terra straniera.

personale. Il migrante richiede l'ausilio della comunità, una comunità cui egli delega il compito di sorreggerlo e aiutarlo a ristabilire l'equilibrio quotidiano, indispensabile per il normale proseguimento della vita sociale. L'essere lontani dalla terra di origine non significa essere privi di una comunità in "terra straniera", anzi, il più delle volte, i migranti si lasciano guidare dalla "catena migratoria", ovvero dalle esperienze di altri migranti che li hanno preceduti. Col procedere, questa catena migratoria, grazie ad un processo che è allo stesso tempo di creazione della rete e di dipendenza della rete, fortifica dei percorsi privilegiati tra le nazioni, che sono chiamati network.[147] Questi network sono dei veri e propri ponti immaginari tra le nazioni, che possono avere valenza personale, storica, culturale. La teoria dei network permette anche di ridefinire il processo migratorio, allocando le decisioni individuali all'interno di gruppi sociali che ne condizionano e ne regolano i comportamenti, questo condizionamento occorre sia nella quotidianità sia in particolari momenti del vissuto che "traumatizzano" l'individuo.[148]

Morin identifica nel *traumatisme de la mort* [149] quella serie di emozioni violente che sconvolgono l'individuo, il quale necessita del supporto dell'intero gruppo per superare il disordine e la rottura definitiva. Nella sua analisi parla del ruolo centrale della morte nella creazione della vita sociale, affermando che l'esistenza di una cultura comune, di un patrimonio collettivo di conoscenze, di saperi, di norme, di regole nell'esecuzione del rito funebre, rafforza il senso di collettività: tutti condividono le stesse azioni, con forza si pongono contro il dolore e cercano di circoscrivere l'evento in un posto ed un tempo specifici. Si ha necessità di attuare il rito funebre perché attraverso la sua esecuzione si prende atto della brutalità di una realtà, la morte, e ancora, si cerca di rispondere al non-senso di questa morte reagendo collettivamente alla rottura.[150]

Secondo la cultura marocchina non si dovrebbe mai morire da soli, ma in presenza di parenti, vicini, amici, altri musulmani; tutti quelli che sono informati

---

[147] L. Zanfrini, *Sociologia delle migrazioni*, Laterza, Bari, 2007, pp. 52-61.
[148] *Ibidem*.
[149] E. Morin, *op. cit.*, 1971, p*p. 12-13.*
[150] L. Bussières, « Rites funèbres et sciences humaines: synthèse et hypothèses », in *Nouvelles perspectives en sciences sociales : revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles*, vol. 3, n. 1, 2007, pp. 61-139.

dell'ineluttabile scadenza, sono tenuti a rendere omaggio al defunto, soprattutto se si tratta di una persona in età avanzata e la famiglia luttuante viene sostenuta emotivamente e moralmente. In Italia non sempre vi è questo supporto, molte famiglie sono isolate, nel caso siano presenti in Italia altri membri della famiglia, non sempre vivono nella stessa città o regione, dunque, viene a mancare il contatto quotidiano, non possono fare affidamento su tutta quella cerchia di cui disporrebbero al *blēd*[151] in più l'assenza di una famiglia estesa, che cede il posto alla famiglia nucleare, ingenera un forte senso di solitudine. Senza l'intervento di questo *entourage* comunitario, l'immigrato rischierebbe di conoscere una morte anonima, senza la presenza di correligionari rischierebbe la non attestazione della propria identità nazionale e religiosa.

La presenza della comunità determina forti benefici a livello di reti d'appoggio e solidarietà. La solidarietà del gruppo, o la cosiddetta catena migratoria, rassicura notevolmente l'immigrato, in quanto, il "che sarà del proprio corpo" diventerà non più una preoccupazione del singolo ma dell'intera comunità:

> "It is not…a matter of fate of the soul determining the treatment of the corpse, but rather of the nature of society and the state of the collective conscience determining both the treatment of the corpse and the supposed condition of the soul."[152]

La morte è collettiva e solo l'esistenza del gruppo determina la destinazione finale del feretro. L'elevato senso di appartenenza a una comunità di immigrati, però, non sempre è data da una comune origine, ma da una comune condizione di difficoltà che unisce e genera partecipazione emotiva e sociale. È su questa forza comunitaria che l'emigrato conta per la realizzazione del rimpatrio del suo corpo e la solidarietà scaturisce dal profondo rispetto che si ha per la morte. Ogni emigrato sa che, da vivo o da morto, conseguirà il sogno del ritorno, vale a dire, essere inumato nei luoghi dell'islam, nel ventre della terra in cui è nato.

---

[151] Termine arabo dialettale che indica il proprio paese o villaggio.
[152] M. Bloch, J. Perry, *Death and the re-generation of life*, Cambridge University press, Cambridge, 1982, p. 4.

Gli immigrati di norma si rivolgono alla *Banca Popolare del Marocco - Banc Ac-Chaâbï-*, oppure alla *Banc Attijariwafa*,[153] per stipulare polizze attraverso cui, in caso di decesso, sarà garantito il rimpatrio *post-mortem*, ma, non tutti i migranti hanno questa possibilità economica di conseguenza, in caso di indigenza, si mobilita l'intera comunità con una colletta. La colletta permette di attestare la propria appartenenza al gruppo, a una stessa storia di vita, a una stessa sorte e tutti partecipano attivamente per realizzare il desiderio e garantire una degna sepoltura in Patria. La generosità comunitaria deriva da una scelta spontanea di conoscenti e gente anonima, e i circuiti di carità e solidarietà sono vitali per la "quiete mentale" del singolo. In Marocco, nei centri in cui il tasso d'emigrazione è abbastanza alto, come già evidenziato, sono state create delle associazioni e i fondi accumulati, sempre attraverso gli stessi circuiti di carità e di solidarietà, sono utilizzati per comprare una "tenda itinerante", arredata, adoperata per accogliere il feretro proveniente dall'estero; nel caso il defunto appartenga a una famiglia disagiata, oltre ad organizzare il funerale, provvedono alla totalità delle spese.

Il Marocco è oramai investito da profondi cambiamenti strutturali e sociali; è cambiato lo stile di vita (con la comparsa di nuovi bisogni), è variata la tipologia di mobilitazione che facilita e accelera lo spostamento (interno: rurale/urbano, esterno: migrazione), sono variati i canali di produzione (la scuola, i media, le reti). Dei nuovi valori si sono imposti ed hanno impattato sulla realtà sociale: la libaralizzazione e il dialogo nell'educazione dei bambini, l'autonomia delle coppie, la famiglia nucleare, la partecipazione della donna alla vita politica. Per quanto i valori emergenti, quali la parità tra l'uomo e la donna e la democrazia, siano ancora oggetto di negoziazioni e di tensioni in seno alla società, sono tangibili.[154] A prescindere da questi rinnovamenti però il sostrato culturale continua a fondarsi sulla morale, sui valori comunitari di solidarietà e di condivisione, su di una pressione sociale più intensa, su

---

[153] www.maec.gov.ma/en/default.html
http://particuliers.attijariwafa.net/it/assurance/injad_senza_frontiere.html
http://www.gbp.net/it/Pages/Home.aspx
Per poter stipulare un'assicurazione, i migranti necessitano di un conto personale e devono versare una somma mensile di 30-35 Euro.

[154] R. Bourqia, "Valeurs et changement social au Maroc" in *Quaderns de la Mediterrània,* n. 13, 2010, pp. 105-115.

di una simbiosi con gli altri membri del gruppo, attraverso cui si annienta la presenza traumatica della morte, pertanto risulta complicato adeguarsi e cambiare la propria idea dell'evento, in quanto le teorie legate alla morte sono dei referenti identitari individuali e collettivi ai quali i migranti restano fortemente ancorati.

4. LE DONNE E LA TRASMISSIONE DEI "SAPERI" DELLA MORTE

Il rapporto migranti/morte in contesto migratorio, e di conseguenza in un nuovo contesto sociale, non coinvolge tutti i migranti, sia per quella privatizzazione della morte, di cui si è discusso nel precedente paragrafo, sia per la scarsa familiarità che i migranti hanno con la morte (in genere non sanno come agire, come organizzare un funerale), questa scarsa familiarità rende difficile gestire l'evento.

Nel processo di costruzione di una nuova significazione da attribuire alla morte, il mito escatologico diventa frammentario e le narrazioni personali e popolari sono invocate per far fronte alle sfide, difficoltà e cambiamenti che si verificano, divenendo una sorta di collante che tiene unita la comunità.

Una domanda che dobbiamo porci, a questo punto, è: che tipo di interazione vi è fra il contesto di origine e quello di destinazione e quanto il contesto di origine influisce sul modo di concepire la morte?

Per rispondere a tale quesito bisogna far riferimento al racconto personale. Secondo Grimes, il racconto personale ha un ruolo principale nella costruzione del significato da conferire alla morte, ingenera un processo di ri-immaginazione direttamente legato alla creatività.[155] I racconti sono dei prodotti sociali di persone che vivono in una specifica situazione e sono motivati dalla ricerca di significato, o dalla necessità di motivare scelte particolari, dalla volontà di regolarizzare o sistematizzare l'idea del morire. Il racconto costruisce un corpus di nuove conoscenze, nuove credenze, che spesso si allontanano dalla realtà escatologica, forse il significato più importante da attribuire a questa narrativa è la ricerca di integrare passato e presente, locale e transnazionale.

---

[155] R. Grimes, *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage*, University of California Press, Berkeley, 2000, pp. 45-52.

Il passato è sistematicamente ricordato e rievocato, ma anche rivisto e modificato affinché possa essere adattato al nuovo contesto. Il racconto unisce passato e presente creando un *remembered past*, utilizzando la terminologia di Lawler,[156] anche se spesso, non avendo mai avuto un rapporto con la morte, giornali, tv, internet, diventano dei riferimenti fondamentali per reperire delle notizie. i media, però, non comunicano solo informazioni, legittimano anche l'esperienza personale che diventa narrativa popolare, non a caso è sempre più crescente il numero delle *communities*, o siti preposti, in cui si discute di religione, di atteggiamenti consoni e/o riprovevoli.

L'immigrato, per quanto possa essere integrato nella società di accoglienza, è privato della sua storia. È e sarà sempre lo straniero perché il suo passato è invisibile, o meglio non percepito dal gruppo dominante. L'uso della memoria, quella derivata dalla propria famiglia, acquista nuovo valore e nuovo significato. Si ricorda la vita del defunto e si fondano le basi di un passato recente, in cui i vivi possono identificarsi, creando una esperienza da cui attingere regole ed istruzioni per i futuri decessi. La memoria collettiva funge da collante poiché lega il presente con il passato, i vivi con la società, i morti con i vivi. La questione della costruzione e della trasmissione di questa memoria collettiva ha una valenza simbolica e la sua perdita (o perdita di una sua parte) ingenera la necessità di ripensare al proprio passato. La riproduzione e reinvenzione del passato, attraverso la trasmissione dei valori, si cristallizza in determinati momenti della vita sociale e individuale.

Muxel definisce la memoria familiare una messa in scena di ricordi e tradizioni insite nel passato familiare. Si tratta di una memoria selettiva composta da elementi disparati che rinviano ai buoni e ai cattivi ricordi:

> "[La mémoire familiale] évoque les souvenirs ou les traditions d'une mythologie familiale, s'étant imposée au cours du temps dans l'histoire du groupe et dans la succession des générations. […] Cette forme de mémoire obéit a un impératif de transmission, non seulement parce

[156] S. Lawler, "Narrative in Social Research", in T. May (Ed.), *Qualitative Research in Action*, Sage, London, 2002, p. 248.

qu'elle impose du devoir de mémoire, mais aussi parce que quelque chose de l'identité propre du sujet en dépend."[157]

Pertanto, la rappresentazione identitaria, intesa come appropriazione e reinterpretazione soggettiva della memoria, non si arresta dinanzi alle frontiere geografiche.

La memoria per garantire la sua sopravvivenza ha bisogno di essere condivisa, ma necessita, allo stesso tempo, di strumenti in grado di riattivare particolari avvenimenti del passato.[158] Secondo Halbwaches, affinché ciò avvenga, bisogna tornare alle origini, indagare e conoscere il luogo fisico di appartenenza, i luoghi in cui questa memoria è trasmessa e infine, ascoltare i ricordi e le reminiscenze del gruppo che ha vissuto in quel contesto; sono quei luoghi che Muxel denomina "i luoghi della memoria", luoghi idealizzati nei ricordi, i luoghi delle radici, quelli che rievocano la nostalgia dell'infanzia, quelli in cui vivono membri della propria famiglia. La storia si presenta sotto forma di frammenti di vita che, attraverso le generazioni, si ricostruisce e si ricompone nella memoria familiare, mentre, la costruzione identitaria trova il suo fondamento in questo passato ed è il risultato di una rinegoziazione con le nuove esperienze e congiunture.

Il contesto di origine è mitizzato e pensato come un mondo ideale, un mondo in cui tutti sanno come agire, comportarsi, parlare, sussurrare all'occorrenza di un decesso. Il contesto migratorio, invece, rappresenta il mondo reale, il mondo in cui è necessario ri-immaginare e re-inventare la percezione della fine: vi è dunque una opposizione tra il contesto di origine glorificato ed idealizzato e il contesto, quello della quotidianità, problematico e tortuoso.

La conoscenza della propria cultura di origine è necessaria per garantire la coesione del gruppo. Tale conoscenza è stata acquisita sin da piccoli o durante gli sporadici ritorni a casa e la trasmissione ai giovani è l'unico modo per evitare l'oblio: la trasmissione diventa un obbligo e una preoccupazione del gruppo. Il passato è una realtà onnipresente, continuamente riprodotta e le reminiscenze di questo passato si

---

[157] A. Muxel, *Individu et mémoire familial*, Natan, Paris, 1996, pp 14-15.
[158] G. Jonker, *op. cit.*, 2002, pp. 187-201.

impongono con prepotenza. I dettagli, anche quelli più insignificanti, acquistano una nuova forma, una nuova importanza e sono reinterpretati in modi e maniere diverse, in base alla funzione sociale che le persone hanno all'interno del gruppo. Un esempio di funzione sociale può essere la diversa visione della morte tra uomo e donna, che rispecchia la naturale divisione dei ruoli in un contesto islamico. Le donne esprimono il dolore della perdita nell'intimità domestica e organizzano la ritualità, gli uomini invece concretizzano le fasi del rito, in conformità a delle regole prestabilite e mantengono il contatto con il mondo esterno, per il disbrigo delle pratiche burocratiche.

L'uomo è il protettore, la donna la è colei che trasmette i saperi. Proteggere la cultura non sempre significa essere attenti ai dettagli e fedeli alla consuetudine, è più che altro un discorso prescrittivo che porta all'esclusione del costume e dell'abitudine. In Italia, proprio come in Marocco, l'uomo è il responsabile della ritualità religiosa e della sepoltura, è a lui che spetta organizzare il trasporto del corpo in Marocco, trattare con le istituzioni, sbrigare tutte le pratiche burocratiche. L'intera comunità maschile è sempre presente alle cerimonie religiose perché le considera una sua incombenza, all'interno della sua sfera si sente responsabile nei confronti di Dio e della comunità; al di fuori della sfera religiosa questa responsabilità si traduce in azioni di rappresentanza e di interazione con il mondo esterno.

Chi ha il ruolo di trasmettere, invece, fondono continuamente presente e passato e cercano di produrre pedissequamente ciò che è stato loro trasmesso; temono la dispersione del loro sapere, soprattutto se non possono agire come a casa (mancano i luoghi delle azioni). Le donne che hanno il ruolo della trasmissione della cultura e, quindi, della ritualità funebre, dipendono dai dettagli ed hanno un approccio narrativo e pragmatico.[159] Le donne occupano, pertanto, una posizione meno visibile rispetto all'uomo, ma sono le responsabili del ricordo: la conoscenza del passato è fondamentale per tenere unito il gruppo e rievocare la memoria.[160]

---

[159] G. Jonker*, op. cit.,* 2002, pp.188-190.
[160] M. Halbwaches, *The collective memory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 28-35.

In un contesto migratorio, ci si riferisce al passato per ricordare, esprimere il senso di vuoto che si prova, stando lontani dalla propria terra; il passato è una realtà onnipresente che è costantemente riprodotto, nonostante gli adattamenti.

Come nel contesto Mediterraneo, anche in Marocco le donne hanno la responsabilità di organizzare, di vegliare, di commemorare, di cucinare e di prendersi cura della tomba. Organizzano la memoria del defunto in un contesto coerente e condiviso e rinnovano questa memoria ogni qualvolta riescono a ritornare a casa. Le donne, in teoria, sono le responsabili della trasmissione e dell'istruzione delle giovani generazioni sulla maniera in cui si agisce in caso di un decesso. In tale contesto, per l'altissima percentuale di rimpatrio dei corpi dei migranti marocchini, questa parte di obblighi femminili scompare, come scompare la possibilità di far fronte al dolore, visitando regolarmente la tomba dei propri congiunti. L'assenza di un corpo su cui piangere limita anche la visita dei parenti e amici. Un altro problema che limita la loro presenza costante, necessaria per aiutare i luttuanti e alleviare la loro sofferenza, è causato dalle piccole dimensioni delle abitazioni di una famiglia nucleare. L'unica soluzione, a questa problematica, è trasferire l'intera cerimonia funebre, dal luogo dell'intimità domestica ai "centri islamici comunitari". Questi centri offrono importanti possibilità di incontro per coloro che desiderano ricordare collettivamente il defunto. Per esprimere vicinanza e offrire consolazione alle donne in lutto, le altre donne si riuniscono nei centri comunitari, mentre gli uomini, solitamente, nei luoghi adibiti per la preghiera: qui, oltre alla convivialità e alla necessità morale dello stare insieme, si prega per l'anima del defunto. La struttura religiosa diviene, dunque, il surrogato dell'intimità domestica, è il nuovo luogo della morte.

Questa può essere considerata una evoluzione, o meglio, un adattamento alla condizione di immigrato, anche se, la scelta del rimpatrio del corpo potrebbe creare una serie di problematiche alle generazioni future, in quanto l'assenza di pratica potrebbe limitare la loro capacità del saper agire, del saper fare.

Per riattivare la narrazione delle origini, riaffermare i valori, affidarsi alla tradizione e alla memoria, ma, soprattutto, rendere partecipe chi è rimasto a casa, i migranti marocchini devono necessariamente tornare, intraprendere l'ultimo viaggio

che racchiude in sé: sia il viaggio dell'anima verso Dio, sia quello dall'impuro verso la purezza, compreso l'ultimo viaggio dall'Italia verso la propria terra madre.

CONCLUSIONI

In maniera generale, la specificità del rapporto tra i migranti e la morte nelle società attuali può essere compreso analizzando il significato che la memoria, il passato e la famiglia hanno per la comunità marocchina, ma anche evidenziando la loro impossibilità di accettare la morte "addomesticata". Per ovviare, in ogni modo alla cattiva morte, i migranti cercano di legarsi alla nuova comunità per affrontare e superare, tra le altre difficoltà, la paura della morte. La memoria, il passato e la famiglia influiscono notevolmente sulla nuova realtà del migrante e la visione della morte in un contesto migratorio segue gli schemi della realtà marocchina. L'assenza della famiglia è spesso compensata, al momento della morte, dalla presenza di una comunità e l'unica realtà accettata è quella di rievocare, ricordare, tramandare e ritornare.

Per ovviare a quella che è considerata una cattiva morte, che si verifica quando il migrante muore in terra straniera, la comunità ri-creata in terra straniera si attiva socialmente ed economicamente per garantirne il rimpatrio *post-mortem*. La forte solidarietà che si sviluppa in questi momenti partecipativi è anche un metodo per rafforzare il senso comunitario e superare collettivamente il trauma della morte. Il rimpatrio è altresì una logica conseguenza della non accettazione della morte "addomesticata" occidentale, che si scontra con la concezione della morte intesa come evento collettivo e di socialità nel contesto marocchino.

CAPITOLO IV

RAPPORTO TRA MIGRANTI E RITUALITÀ FUNEBRE ISLAMICA

INTRODUZIONE

Esaminato il rapporto tra i migranti e la morte, che prevede l'attivazione di canali di solidarietà per ovviare alla "morte addomesticata" occidentale e alla "cattiva morte", causata dal decesso in terra straniera, in questo capitolo ci proponiamo di analizzare il rito funebre, ponendo particolare attenzione alla ritualità funebra islamica.

A partire da tale tematica, in questo capitolo si cercherà di rispondere al secondo quesito posto nella problematica generale, che è la seguente:

- In che maniera i rituali si situano nella logica dei rapporti tra migranti e morte? In che maniera sono interiorizzati? Potrebbero incoraggiare dei cambiamenti? In caso positivo, qual è la natura di tali cambiamenti?

Per analizzare tale logica, quella dei rapporti tra migranti e morte, è stato opportuno evidenziare in che modo sia messa in atto la ritualità funebre in particolare quella ritenuta religiosamente obbligatoria e comprendere quali siano le differenze e le divergenze, nella sua attuazione, in un contesto migratorio. Benché i migranti abbiano grande timore della morte e auspichino di evitare ogni tipo di alterazione nell'espletamento della ritualità funebre, i mutamenti ci sono e sono inevitabili. Per ovviare, in parte, a queste alterazioni e mutamenti e per affidarsi a pratiche e usanze consuetudinarie, (che saranno analizzate nella seconda parte della ricerca) i migranti optano per il rimpatrio *post-mortem*.

Per il bisogno dell'analisi, è stato necessario rifarsi all'antropologica del rito e dei rituali per spiegare le sue differenti e approfondite significazioni.

1. L'ANALISI ANTROPOLOGICA DEL RITO E DEI RITUALI

Uno degli elementi coesivi di ogni comunità è il rito.[161] Per la comprensione della teoria delle dinamiche rituali è opportuno utilizzare una terminologia chiara, quando ci si riferisce ai significati del termine "rito" e di "rituali". In tal senso, si seguirà la differenziazione tra rito e rituali effettuata da Ronald Grime: con il termine "rito" si intende una rievocazione in tempi e luoghi specifici di azioni che differiscono dal loro senso ordinario. Tali azioni sono largamente riconosciute dai membri appartenenti a una data cultura e si inseriscono in un sistema o in una tradizione rituale. Il rituale, invece, si riferisce al concetto di contenitore di cui il rito è uno specifico elemento, è un complesso di comportamenti prescritti. In particolare, per ritualità s'intende lo svolgimento esatto che deve avere un determinato rito, sebbene spesso si ritualizzi una attività che non è culturalmente considerata un rito, ma che è interpretata come se fosse potenzialmente rituale. [162]

Per Jean Cazeneuve il rito è identificabile con un termine che ha diverse significazioni in base al contesto in cui è utilizzato, potrebbe essere considerato come un comportamento emozionale motivato, o ancora, associato a dei comportamenti stereotipati non aderenti alla necessità o razionalità.[163] Di norma, si usano i riti per dimostrare chi si è e a quale luogo si appartiene e rappresentano delle azioni performative, azioni che determinano dei cambiamenti ontologici. [164]

Per Balandieur il rito non riflette, non rappresenta, ma possiede una propria logica, una propria organizzazione e funzione. I riti, comunque, obbediscono a delle specifiche condizioni (luogo/tempo), non sono solo degli *opérateur symbolique* ma anche una *mémoire au sens informatique du mot*. Il rito è anche elemento

---

[161] La parola deriva dal termine dotto latino "ritus", risalente alla radice *are- o *re- che significa "adattare", "aggiustare"; nella forma in *re- con una estensione in -i-, in latino il termine assume connotazione religiosa esprimendo l'idea di "correzione" nell'esecuzione delle cerimonie.[161] Esistono numerose definizioni, o svariati modi per definire riti e rituali ed è basilare fare riferimento ad essi e a tutti gli aspetti essenziali che determinano questo fatto sociale per poterlo utilizzare come concetto e/o strumento di analisi.

[162] R. Grimes, *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory*, University of South Carolina Press, Columbia, 1990, pp. 7-17.

[163] J. Cazeneuve, *La sociologia del Rito*, Il Saggiatore, Milano, 1974.

[164] D. Chidester, *Patterns of transcendence. Religion, death, and dying.* Belmont, Wadsworth, 2002, p. 25.

ristabilizzante dell'ordine e di ricostruzione e di coesione di fronte ad una situazione originariamente negativa.[165]

Il rito nasce da una necessità vitale, poiché accompagna costantemente il singolo e la collettività, in ogni gesto e in ogni atto. Il rito è un tramite che permette all'uomo di superare l'angoscia e l'incertezza, di controllare l'episodico e l'aleatorio.[166] I gesti, le parole pronunciate durante un rito, sono dotati di una potenza oscura, una potenza che riesce a sconvolgere o creare ordine nella quotidianità, l'atto simbolico funge da catalizzatore sociale ed è attraverso il rito che si stabilisce l'ordine sociale, si restaurano e rinforzano i legami.[167] Il rito adoperato dall'uomo evidenzia la sua esigenza di mettersi in rapporto con l'aldilà, con un mistero che trascende il corporeo e la materia. Esistono due diverse tipologie di rito, il micro-rito, vale a dire un rito di interazione associato alla quotidianità e i grandi riti comunitari in cui rientrano i riti di passaggio.[168]

Il rito può essere considerato un insieme codificato di comportamenti individuali e collettivi che si basa sia su di un supporto corporale (verbale, gestuale, posturale) a carattere ripetitivo e fortemente simbolico e sia su di una incosciente adesione mentale a un sistema di valori condivisi.[169] È anche un insieme di atti formalizzati, espressivi e portatori di una dimensione simbolica. Il rito è caratterizzato da una configurazione spazio-temporale attraverso il ricorso a una serie di oggetti, a sistemi comportamentali e lingue specifiche, a segni emblematici il cui senso codifica il comportamento del gruppo.

Una domanda che solitamente scaturisce quando si fa riferimento ai riti, è quella di comprendere se essi, o alcuni di essi, traggano le proprie origini da altri riti o se siano nati in modo casuale, unico e originale. Non esiste, sembra, una risposta concreta a tale quesito. Come è stato dimostrato, il culto umano più antico è quello dei morti, è possibile quindi dedurre che i primi riti possedessero un carattere funerario, quantunque sia impossibile determinare in che modo si originò il primo

---

[165] G. Balandier *Le désordre : éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988, p. 30.
[166] L.-V. Thomas, *op. cit.*, 1985, p. 30.
[167] J. Cazeneuve, *op. cit.,* 1974, p. 85.
[168] P. Lardellier, *Théorie du lien rituel, Anthropologie et Communication*, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 21.
[169] M. Sagré, *Mythes, rites et symbole dans la société contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 1977, p. 11.

rito che gli umani misero in atto. È importante notare che i riti funebri sono strettamente associati alla nascita delle società umane. Tali riti hanno un carattere selvaggio, primitivo e, solo successivamente, sono stati inglobati nel quadro delle religioni organizzate. Pur avendo subito alterazioni, modifiche e cambiamenti di senso, l'ideologia di fondo rimane sempre la stessa: ragion per cui, ancora oggi, si eseguono gli stessi rituali, si pronunciano le stesse parole, e si compiono gli stessi gesti.

Il senso del rito, in definitiva, è una forma di una realtà emotiva e di immaginale interiore, di un contatto con l'invisibile, con il mistero.[170]

Il rituale ha una struttura stabile che si manifesta in una rappresentazione rituale ordinaria, sebbene l'ordinarietà assuma nuovo valore e significato in base al contesto in cui viene vissuta".. Il significato interno del rituale è naturalmente associato a oggetti e gesti che implicano riconoscibilità, il significato esterno si estende di là delle prestazioni concrete e trascende il significato comune e quotidiano.[171] Il rituale è una forma di comunicazione, non è solo un modo per dimostrare una "identità preferenziale", ma, in realtà, genera questa identità. Alla base di tutte le culture vi sono dei sistemi di credenze e di culti che necessitano di essere rappresentati attraverso dei rituali,[172] i quali sono il frutto di un apprendimento continuo e costante, che implica la continuità generazionale.[173] Il rituale si presenta come una sequenza di azioni e di comportamenti in parte conformi a un programma prestabilito e identificabile, comunemente condiviso perché si esegue comunitariamente. La sua natura è di affermare i legami sociali, dei legami portatori di significati simbolici; è composto da gesti, parole, oggetti che si sviluppano seguendo un ordine sequenziale. Attraverso questo ordine si forma la trama del rito stesso con le sue valenze culturali, spirituali e storiche. Un rito non si crea, ma nasce e si sviluppa gradualmente attraverso il consenso e l'esecuzione collettiva. Una volta

---

[170] A. Godin, *La mort a-t-elle changé*, Le Lombard, Bruxelles, 1971, pp. 30-31.
[171] C. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, New York, 1997, pp. 30-33.
[172] E. Durkheim, *op. cit.*, 1968, p. 22.
[173] M. Segalen, *Rites et rituels contemporains*, Nathan, Paris, 1998, p. 20-21.

raggiunta la maturità, il più delle volte, il rito scompare o si modifica.[174] I riti, le cerimonie, le celebrazioni diventano, col tempo, una burocrazia che si alimenta di se stessa e tutto quello che nasce in modo creativo, dinamico, o come mezzo d'evoluzione, si irrigidisce, perde i contatti con il suo senso vitale e bada solo alla sua conservazione per evitare il turbamento dell'ordine su cui si fonda l'equilibrio sociale.

Non è possibile considerare la ritualità solo in un senso reattivo, nel senso che non è in grado di portare alla luce un passato condiviso, ma deve essere necessariamente considerata anche in un senso proattivo, in quanto, è adatta a forgiare una nuova comprensione della situazione presente.[175] La ritualità spinge gli uomini a piegarsi a delle regole di cui ignorano l'esatta significazione, ma sono degli atti dovuti e sacri e tutto ciò che si impone, come un obbligo incondizionato e immotivato, è vissuto come sacro. Il rito possiede una proprietà dinamica, una propria struttura interna e un proprio significato.

a. IL RITO FUNEBRE

I riti della morte sono il fulcro, o meglio rappresentano il fulcro delle credenze popolari. Performarli in modo diverso dalla tradizione significa allontanarsi dalla propria identità. Ogni società ha un modo di agire e reagire, ma l'elemento che accomuna tutte le società è l'ambiguità dei rapporti tra i vivi e i morti. Negli studi antropologici sui rituali funebri, Metcalf e Huntington affermano che i rituali funebri dicano più della vita che della morte. Il rituale funebre è impiegato per mettere a confronto la morte con i valori caritatevoli della vita e contribuisce alla costruzione di una memoria condivisa. Omaggiare il defunto, attraverso la ritualità, serve a intensificare il legame tra i vivi, ma anche a creare degli elementi tramite cui è possibile stabilire rapporti futuri, utilizzando l'invocazione: monumenti, cimiteri e

---

[174] M. Hanus, "Paroles, pratiques, rites et rituels", in *Études sur la mort*, n. 114, *Rites et rituels*, L'Esprit du Temps, 1998, pp. 14-15.
[175] P. Metcalf, R. Huntington, *Celebrations of death: The anthropology of mortuary ritual*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 24.

oggetti. Tutti i riti restituiscono ai morti la loro vera esistenza e la loro efficacia come attori sociali.

I riti funebri si distinguono dagli altri riti e dalle azioni ordinarie, hanno un proprio valore simbolico, ma spesso è difficile spiegarne e comprenderne il significato perché oltrepassano il quadro della sola razionalità pragmatica, ovvero, sono materialmente inoperanti, ma sono associati ad atti efficaci. Nell'ambiente religioso queste lacune corrispondono a uno status di realtà invisibile, associato all'esecuzione del rito, perciò si scelgono dei programmi di azioni efficaci per intervenire in modo casuale sulla realtà sensibile, ci si affida a dei programmi rituali per agire su delle realtà che vanno oltre la struttura della nostra esperienza: divinità, anima dei morti, potenze magiche.

Un rito funebre è un insieme di cerimonie di culto, in uso in una comunità religiosa, è un gesto particolare, prescritto dalla liturgia, invariabile e dotato di una norma consuetudinaria. In realtà, la religione è eminentemente sociale e le rappresentazioni religiose sono delle rappresentazioni collettive che esprimono delle realtà condivise. Il rito funebre, pertanto, rientra nel campo del religioso, del cerimoniale magico, del profano; può essere anche un comportamento sociale conforme a un uso collettivo che non possiede una finalità utile e razionale. [176]

Augé ci illustra il paradosso seguente:

> "Toute religion est en un sens syncrétique", cioè dotata di una storia e costituita da elementi di tradizioni diverse, "mais les pratiques dites syncrétiques le sont souvent fort peu". Le religioni procedono più per addizione, giustapposizione che per sintesi, "de nombreuses pratiques religieuses s'accommodent fort bien de la pluralité et participent davantage d'une logique de l'accumulation que d'une pensée de la synthèse, de la séparation ou du compromis".[177]

Non sappiamo quando, nel corso della sua evoluzione, l'uomo abbia percepito o ritenuto di non concludere se stesso col corpo, con la vita dei sensi, quando abbia

---

[176] E. Durkheim, *op. cit,* 1968, p. 13.
[177] M. Augé, "Les syncrétismes", in *Le Grand Atlas des Religions, Encyclopaedie Universalis*, Paris, 1998, pp. 130-133.

sentito, o comunque supposto, che la natura e la vita non terminassero nel dato fenomenico, in ogni caso, finì per acquisire una consapevolezza inconscia, più vasta e profonda, di quella fornita dai sensi. Espresse nuove pulsioni interiori con l'arte e con i riti, abbandonò la sua natura animale accedendo non solo all'universo culturale, ma al sacro e al numinoso, mettendo in scena le sue origini e il suo destino attraverso i miti esplicativi.[178]

b. IL RITO FUNEBRE NELL'ISLAM

La religione induce l'uomo a non considerare la morte come il fine ultimo e la funzione religiosa del rito funebre è di stabilire un tramite tra i vivi e i morti. Il defunto ha un tragitto da compiere, un tragitto che lo condurrà da uno spazio carnale, a una dimensione spirituale, risiedendo per un tempo di latenza tra la morte e la resurrezione, da qui l'importanza dei rituali indispensabili per guidare adeguatamente il morente.

Seguendo la linea di Van Gennep nell'islam la fase di separazione coincide con la morte, la fase di trasformazione con il funerale e la fase di integrazione con il lutto. Questo approccio assegna una posizione centrale ai luttuanti che vivono la transizione con estremo dolore, passando dalla condivisione quotidiana all'assenza totale del congiunto. La morte del congiunto indica la finitezza della vita, ragion per cui è fondamentale attivarsi, organizzare il funerale, salutare degnamente la persona scomparsa.

La pratica rituale è plasmata dall'interazione tra il luttuante e il defunto. La prima fase dei funerali concerne i riti di separazione, e questi sono chiaramente prescritti, in ambito islamico, dal *fiqh* – letteratura giuridica islamica.[179]

Si possono distinguere tre tempi differenti: l'agonia, momento in cui inizia il passaggio tra il mondo dei vivi e l'aldilà; la morte, che immerge l'uomo in uno stato

---

[178] L. Bussières, "Rites funèbres et sciences humaines: synthèse et hypothèses", in *Nouvelles perspectives en sciences sociales : revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles*, vol. 3, n. 1, 2007, pp 61-139.

[179] Il *fiqh* è un insieme codificato di regole; è la comprensione umana della *sharī'a*. A volte è tradotto con il termine - giurisprudenza islamica -, in quanto fonte di consultazione dei giuristi dell'Islam (F. E. Vogel, *Islamic Law and the Legal System of Saudí: Studies of Saudi Arabia*, Brill, Leiden, 2000, pp. 4–5.).

transitorio; la resurrezione, processo mediante il quale l'uomo trova la sua nuova dimensione, in un nuovo spazio, in un nuovo mondo. È intorno a questi tre tempi che si organizza il rito funebre: tempo di preparazione e accompagnamento, tempo di transizione, tempo di rinascita, in cui l'anima ritorna verso il suo Dio.

Questi tre tempi fanno eco alla divisione tripartita dei riti di passaggio definita da Van Gennep: riti di separazione, riti di margine e riti di aggregazione. I riti possono variare da una società all'altra, ciò che rimane invariata è la struttura, in quanto, risponde al bisogno di sostenere un cambiamento di stato, accompagnare ritualmente la trasformazione. Vi è un doppio movimento illogico e incompleto di accompagnamento (del defunto) e separazione (dal defunto): il rito è necessario per aiutare il morto a trovare un nuovo posto nella comunità dei morti, ma i vivi non possono accompagnarlo che parzialmente, poiché, non sono ammessi nell'aldilà. L'accompagnamento termina nel luogo fisico della sepoltura, luogo della memoria che testimonia l'esistenza del defunto, il luogo escatologico è inaccessibile ai vivi:

> "[…] l'un des objectifs des rites funèbres est de régler bien sûr le sort du cadavre, mais surtout le devenir eschatologique de ce qui lui survit, que ce soit l'âme, l'esprit ou le double selon les divers systèmes de croyances. Ce faisant, le rite permet au défunt de joindre le groupe des morts et de l'intégrer à un lieu et à des fonctions nouvelles : monde des ancêtres pour les uns, « communion des saints » pour les autres, entrée dans un nouveau cycle de réincarnation, attente dans un entre-monde, etc. Bien au-delà d'une assignation topographique du cadavre, le rite règle donc aussi une assignation eschatologique pour la part qui lui survit".[180]

La separazione è illogica e incompleta, in quanto non determina l'oblio, al contrario, nella cultura islamica è necessario onorare i defunti e conservarne la memoria:

> "Avec les rites funéraires, on se voit dans l'obligation de se séparer du cadavre sans s'en séparer totalement. Cette ambivalence des rites funéraires fait qu'ils nous amènent d'abord à nous séparer du corps mort […] pour ensuite nous aider à lui trouver une nouvelle place permettant

[180] L. Bussières, *op. cit.,* 2007, p. 85.

> de le réintégrer au circuit de la vie des survivants et donc de conserver nos morts. Pour cela, toutes les sociétés ont mis sur pied une culture funéraire matérielle capable de conserver une trace des défunts, en leur assignant une nouvelle place, capable aussi d'alimenter le souvenir, la mémoire ou le culte des morts".[181]

Dopo la separazione, che coincide con il momento in cui il morto è accompagnato e preparato, vi è il decesso, che segna l'entrata nel periodo di margine. Per il defunto il margine è un momento sfocato tra la morte e la resurrezione, per i luttuanti è un tempo socialmente fissato dal periodo di lutto. Infine, il defunto trova la sua dimensione ed è reintegrato in una nuova vita, mentre i luttuanti, finito il periodo di interdizioni, trovano una nuova posizione all'interno della società:

> "La préparation de la mort, l'accompagnement du mourant, les moments de la morts, les funérailles sont marqués par de nombreux rites de séparation (rites préliminaires de Van Gennep). Alors le mort et ses endeuillés entrent dans la marge ; ils ont besoin des rites liminaires. Pour le défunt, ils vont régler le devenir de sa dépouille, de son cadavre à la fois chéri et redouté".[182]

I riti di reintegrazione non sono né contemplati, né prescritti dalla religione islamica, se non in limitatissimi casi particolari, ma sono creati e messi in atto dal mito e dalla consuetudine e inventati dall'immaginario popolare.

Per quanto riguarda i riti di transizione, si possono riscontrare alcuni vaghi riferimenti nel Corano, riguardo al concetto di *Barzakn* – il reame intermedio –. In questo reame, il defunto trascorre un periodo di esistenza tra la morte e il *Ma'ad*, la resurrezione. Tuttavia, la tradizione religiosa non offre, a coloro che si trovano nella condizione intermedia, dei rituali per aiutarli nel passaggio allo stadio finale, anzi, accade esattamente il contrario: , qualsiasi interferenza del genere equivarrebbe a opporsi alla decisione finale di Dio.

---

[181] L. Bussières, *op. cit.,* 2007, pp. 93-94.
[182] M. Hanus, "Paroles, pratiques, rites et rituels", in *Études sur la mort*, n. 114, 198, pp. 5-16.

Nella tradizione islamica, chi assiste il morente deve garantire che le sue ultime parole siano la sua ultima testimonianza di fede. Secondo la traizione islamica, ci sono degli obblighi da espletare, una volta sopraggiunta la morte di un musulmano. Chi partecipa a questi obblighi/azioni sarà considerato degno di merito. Gli obblighi sono i seguenti:

1. Il lavaggio. Giunto l'ultimo sospiro, tocca ai vivi espletare tutte le funzioni e le ritualità per garantire una morte degna: è necessario preparare il corpo, affinché arrivi pronto al cospetto del suo Creatore. Per tale ragione, il corpo deve essere lavato e vestito di abiti semplici e bianchi.

2. Il sudario. Il corpo è completamente avvolto in un lenzuolo.

3. La preghiera. Si recita, poi, la preghiera, *salat,* attraverso la quale si chiede a Dio di perdonare i peccati del defunto, di accoglierlo tra i virtuosi e di introdurlo nella comunità del profeta Muhammad.

4. La sepoltura. È fondamentale onorare la persona così come è stata onorata in vita e ciò avviene attraverso una degna sepoltura del corpo, orientato verso la Mecca.

Nel caso in cui un musulmano muoia senza essere circondato da persone che, per negligenza o ignoranza, non compiano i suddetti gesti, l'intera comunità sarà considerata colpevole, soprattutto per non aver formato adeguatamente, o dato disposizioni, su come debba essere svolto il rito funebre.

I tempi della morte, e quelli che scandiscono i vari passaggi del funerale, sono dei tempi precisi e prestabiliti (ovviamente non sempre, soprattutto in contesto migratorio) accompagnati da atti considerati di fondamentale importanza. La centralità della morte nella cultura musulmana fa sì che essa sia vissuta comunitariamente seguendo alla lettera, o quasi, gli insegnamenti della Sunna e del Corano.

Se negli ultimi istanti è presente un *taleb* o *fqih*, solitamente questi recita la *Sura 36 – Yâ Sîn*, perché, tradizionalmente, le parole di questa sura attenuano le sofferenze del morente.[183]

---

[183] In ambito islamico ortodosso, tale pratica, che si fa risalire all'imam Mâlik. Mālik ibn Anas ibn Malik ibn ʿĀmr al-Asbahi è stato un giurista arabo esperto di *fiqh* sunnita. Ha redatto la *Al-*

Il momento fondante, allorché sta per sopraggiungere la morte, è la recita della *shahada*, l'attestazione di fede nel Dio Unico. Se il morente è ancora in grado di parlare, i presenti devono incoraggiarlo a pronunciare l'attestazione, in quanto, il dolore e la malattia potrebbero offuscare la sua mente. Se non fosse in grado di professarla, i presenti dovranno aiutare il morente dettandogli, parola per parola e lentamente, la formula da pronunciare, anche se non verbalmente, la formula sarà rievocata mentalmente.[184] Dopo la professione di fede, alcuna altra parola dovrà essere pronunciata, altrimenti, sempre con estrema delicatezza, bisognerà ripetere la *shahada*.

Se possibile, il corpo del defunto deve essere rivolto verso la Mecca, cioè messo sul lato destro con gli occhi rivolti alla Mecca. È anche consigliato pronunciare sia il *dhikr* - l'evocazione di Dio, sia le *du'â* - le invocazioni a Dio. È doveroso evitare crisi, urla e lamentazioni: è necessario, invece, creare un clima di pace, soprattutto nella stanza dove giace il corpo del morente, per evitargli ogni forma di distrazione. È assolutamente vietato parlare degli affari di questo mondo, litigare, alzare il tono della voce.

Nella credenza popolare, quello dell'agonia è il momento più critico poiché si materializza la presenza del diavolo, che spinge il morente a seguirlo. Per eludere la sua presenza si suole porre il Corano in prossimità della testa dell'agonizzante: è una pratica inventata che non ha riscontro né negli *hadīth*, né nel Corano.[185]

Subito dopo l'ultimo sospiro, i presenti devono pronunciare quanto segue:

"è a Dio che apparteniamo ed è a lui che ritorniamo" (Cor. 2/156).

Muwaṭṭa', una delle prime raccolte di *hadīth*, comprendente questioni relative alla legge islamica (Mālik ibn Anas, *al-Muwaṭṭa'. Manuale di legge islamica*, trad. di R. Tottoli, Torino, Einaudi, 2011.). Secondo ciò che scrive Al-Qayrawâni, Mâlik è contro la recita:"il est recomandable de tourner l'agonisant vers la qibla et de lui fermer les yeux quand il a trépassé" (Léon Bercher, *Risâla o Épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'islâm selon le rite mâlikite*, J. Carbonel, Alger,1957.)

[184] I *Sei libri* sono le sei principali opere di tradizioni storico-giuridiche (*ḥadīth*) registrate da musulmani e che costituiscono per i sunniti - subito dopo il Corano - la seconda fonte del diritto islamico. I Sei libri con il Corano (Testo Sacro dell'Islam), completano la *sharī'a*. Gli autori delle opere sono: Bukhārī, Muslim ibn al-Hajjāj, Abū Dāwūd al-Sījistānī, al-Tirmidhī, Ibn Mājah e al-Nasā'ī (Al-Bukhari, *Detti e fatti del profeta dell'islam*, a cura di V. Vacca, S. Noja, M. Vallaro, UTET, Torino, 2003; Al-Nawawi, *Il giardino dei devoti. Detti e fatti del profeta*, a cura di A. Scarabel, SITI, Trieste 1990.).

[185] Cheikh Muhammad Nâsiruddîn Al-Albânî, *Les rites funéraires et leurs innovations*, éd. Al-Ma'ârif, 2010, p. 65.

Il primo gesto da compiere seguendo la Sunna è chiudere gli occhi al defunto pronunciando la seguente formula:

> "*Dieu, pardonne* (nom du mort)*, élève son rang parmi les personnes guidées, et remplace-le auprès des membres de sa famille encore en vie. Pardonne-nous ainsi qu'à lui. Élargis sa tombe et illumine-la.* "[186]

È necessario celare il corpo del defunto, al fine di evitare di esporre le trasformazioni del corpo allo sguardo dei presenti[187] e, infine, è possibile abbracciare il defunto.[188] Appena la morte è certificata, i presenti danno avvio alla ritualità funebre che dovrebbe essere compiuta, nella sua interezza, il più rapidamente possibile. Prima però bisogna suddividere l'eredità tra gli aventi diritto ed estinguere i debiti del defunto. Ogni musulmano deve lasciare, in forma scritta o orale, il proprio testamento per facilitare la suddivisione, è molto scomodo per il fedele morire portando con sé i propri segreti e le proprie volontà.

È raccomandato dalla Sunna fare delle invocazioni, seguendo l'esempio del Profeta Muhammad. Bisogna informare i conoscenti, i parenti, gli amici e le persone pie, ciò dovrebbe essere fatto attraverso una semplice comunicazione verbale, evitando assolutamente urla, grida, rulli di tamburo o l'utilizzo di qualunque altro strumento. I dotti islamici, in genere, dichiarano legittimo il pianto, esso costituisce un appagamento per il cuore e simboleggia la sensibilità della persona. Il pianto è incontrollabile, giacché è l'espressione dell'interiorità ferita, è l'espressione di uno strappo che provoca un vuoto incolmabile, ma, alla sofferenza bisogna sostituire l'idea che il congiunto continuerà a vivere nella misericordia divina. Nel pianto non sono contemplate tutte quelle manifestazioni appartenenti al periodo pre-islamico, che risultano essere solo fonte di distrazione e sofferenza per il defunto: il piangere

---

[186] Muslim 1524/Abû Dâwûd 2710/Tirmidhi 898. Muslim 1528/Aḥmad 25332/Abû Dâwûd 2711.
[187] Bukhârî 5367/Muslim 1566.
[188] Aḥmad 787/Tirmîdhî 156.

per i morti reca disturbo nel sepolcro, per cui, si cerca di seppellire in fretta il corpo, affinché l'anima non senta il dolore e la sofferenza altrui.[189]

Secondo la tradizione islamica, il Profeta avrebbe identificato quattro azioni come appartenenti alla *jâhiliyya:* l'orgoglio dei genitori nei confronti degli ascendenti, la calunnia parentale, l'astrologia e le lamentazioni a voce alta.[190] È necessario accettare la morte con serenità e accondiscendenza perché è in questi momenti che si dimostra la propria fede. La famiglia va aiutata in questo momento luttuoso e un segno di condivisione del dolore e di sostegno è l'offerta dei pasti, in genere, da parte del vicinato, soprattutto per aiutare le donne che non possono occuparsi di tale incombenza in un momento così difficile.[191]

Oggi, una serie di elementi innovativi si sono aggiunti alle pratiche tradizionali, anche se, secondo i saggi islamici ortodossi, tali innovazioni sono illegittime, quali: vietare alle donne mestruate o in stato di impurità di avvicinarsi al morente; esonerare coloro che assistono il morente dal lavorare i sette giorni successivi l'avvenuto decesso; pensare che l'anima del defunto continui a restare per qualche tempo presso il luogo in cui è avvenuto il decesso; lasciare una candela accesa durante la notte in cui è avvenuto il decesso; disporre rami verdi o palmetti nella camera in cui è avvenuto il decesso; leggere il Corano in presenza del cadavere prima del lavaggio; tagliare le unghie del defunto e rasare il suo pube, ciò può essere compiuto solo se estremamente necessario; inserire del cotone nell'ano, nella bocca e nel naso se non in casi imperiosi di perdite che possano danneggiare il lenzuolo; astenersi dal cibo da parte dei membri della famiglia fino all'avvenuta sepoltura; radersi per manifestare il proprio dolore; non utilizzare l'acqua presente nella casa in cui è avvenuto il decesso pensando che l'anima vi risieda; non mangiare carne cotta o grigliata; non lavare i vestiti indossati dal defunto per tre giorni per evitargli tormenti nella tomba.[192]

---

[189] A. Shiloah, "Music and Religion in Islam Author(s)", in *Acta Musicologica*, vol. 69, Fasc. 2, 1997, pp. 143-155.
[190] Muslim 1550/Ahmad 21837.
[191] Abû Dâwûd 2725/ Tirmîdhî 919.
[192] Risultati ottenuti durante la ricerca di campo, coadiuvata da alcuni fqi ed incrociati con lo scritto di Cheikh Muhammad Nâsiruddîn Al-Albânî, *Les rites funéraires et leurs innovations*, éd. Al-Ma'ârif , 2010.

c. I RITI FUNEBRI OBBLIGATORI: LAVAGGIO/ SUDARIO/PREGHIERA/SEPOLTURA

Come anticipato in precedenza, i riti funebri obbligatori sono il lavaggio (l'obbligo prevede l'uso dell'acqua e che sia effettuato un unico lavaggio), l'avvolgimento del corpo in un sudario, la preghiera per il defunto e la sepoltura.[193]

Questi riti sono obbligatori per tutti, incluso i suicidi (benché il suicidio sia interdetto dall'islam), i morti che hanno subito un'esecuzione capitale e altri. A parte la sepoltura, vi sono delle eccezioni riguardanti gli altri tre obblighi riservati ai martiri, ai bambini, agli impuberi o nati morti, ai pellegrini morti in stato di sacralità (*iḥrâm*) e ai non musulmani. Ottemperare a queste azioni è un obbligo collettivo - *farḍ kifâya*, e il gruppo deve necessariamente prevedere questi riti, formare delle persone e fare in modo che tutto sia eseguito rispettando la canonicità.

In contesto migratorio, sono ottemperati, solo i primi tre obblighi:

"Il lavaggio": È vietato truccare il cadavere, tagliargli le unghie, radergli barba e baffi o togliergli qualsiasi altro pelo dal corpo. Colui che compie il lavaggio deve agire con intenzione, ovvero, una doppia intenzione: da una parte, vi è l'intenzione a procedere al lavaggio rituale così come è stato chiesto da Dio, dall'altra vi è l'intenzione di compiacere Dio senza aspettarsi o chiedere alcuna ricompensa. Non è tuttavia obbligatorio pronunciare l'intenzione ad alta voce. Le persone presenti al lavaggio sono solitamente tre: colui che porta l'acqua, colui che versa l'acqua sul corpo e colui che lava il corpo.[194] Il lavaggio non deve essere compiuto se il corpo non è in grado di ricevere tale procedura. In questi casi, con l'utilizzo delle mani, il corpo è cosparso d'acqua, se invece non supportasse nemmeno il "peso" dell'acqua (per esempio alla presenza di un cadavere in stato avanzato di decomposizione) è effettuata l'abluzione secca – *tayammum.*[195] Anche in

---

[193] L'obbligo è di preservare la dignità del defunto mettendolo nella tomba ed è un obbligo da osservare per tutti gli esseri umani, a prescindere dalla fede religiosa.
[194] M. Renaerts, "La mort, rites et valeur dans l'islam maghrébin (Maroc)", in *Civilisation*, vol. 34, n. 12, 1984, pp. 367-441.
[195] Bukhârî 326/Muslim 552.

quest'ultimo caso, bisogna procedere con l'intenzione di effettuare la *tayammum* piuttosto che l'abluzione. La persona che effettua la *tayammum* deve necessariamente passare ambo le mani su di una pietra naturale, o strofinarle con la sabbia, poi inizia a toccare il viso, le mani fino ai polsi, cominciando dalla mano destra: questo procedimento può essere eseguito due volte. In rari casi si pone il cadavere direttamente nel lenzuolo.[196]

Vi sono poi alcune raccomandazioni della Sunna[197] che i fedeli cercano di adempiere pedissequamente, come, ad esempio: aggiungere due lavaggi a quello obbligatorio; scoprire interamente il corpo del defunto ad eccezione delle parti intime (dall'ombelico al ginocchio per gli uomini, dal petto alle ginocchia per le donne); evitare la presenza di persone aggiuntive al lavaggio; le persone addette al lavaggio devono conoscere le regole per poterlo compiere correttamente e devono, non solo essere in stato di purità rituale – *wudû'*–, ma esprimere mentalmente, o a bassissima voce, la propria intenzione – *niyya* –.

Dopo che il corpo è posto su di un tavolo sopraelevato e aver effettuato una leggera pressione sullo stomaco, si procede alla purità rituale del defunto – *wudû'* e *ghusl* – con lo *ghusl* si provvede a togliere tutte le impurità dall'intestino (attraverso una piccola pressione sulla pancia), dai genitali, dall'ano. Si strofina la testa con una mano umida, sciacquati bocca e naso, lavato il viso, sono poi lavate le mani, gli avambracci fino ai gomiti, si passa poi al lavaggio dei piedi fino alle caviglie – strofinando gli spazi tra le dita – si versa nuovamente dell'acqua sulla testa e si strofina la radice dei capelli, infine la si versa su tutto il corpo. L'intera ritualità ha inizio partendo dal lato destro in alto, dunque dalla testa, poi il lato sinistro in alto, si passa al lato destro in basso e infine il lato sinistro in basso,[198] il corpo può essere rigirato oppure messo seduto.

---

[196] Bukhârî 162/Muslim 1561.
[197] Sayyid Sâbiq, *Fiqh as-sunna*, 7° éd., t.1, Dâr al-kitâb al-'arabî, Beyrouth, 1985, p. 514; Naṣr-ad-Dîn Al-Albânî, *Aḥkâm al-janâ'iz*, éd. As-Sunna, Bruxelles, 2003, point 29; Abdarrahman Al-Jazîrî, *Al-fiqh 'alâ-l- madhâhib al-arba'a*, tome 1, chapitre Rites funéraires, Éd. Dâr al-kutub al-'ilmiya,1999, p. 460.
[198] Muslim 1561/Bukhârî 162.

Il lavaggio è completato con l'utilizzo di acqua profumata (può essere il terzo o il quinto, l'importante è che sia l'ultimo)[199] sebbene, secondo l'*imam* Mâlik,[200] non vanno usati né sapone, né profumo.[201] Sempre secondo Mâlik, se il corpo non è intero, ma ve ne è almeno la metà, il lavaggio è obbligatorio, così come l'utilizzo del sudario e la preghiera, in caso contrario questi obblighi sono annullati.

Le persone che compiono il lavaggio riceveranno i favori divini. Il lavaggio è effettuato dagli uomini per gli uomini, e dalle donne per le donne, benché, questa interdizione non valga per i bambini che possono essere lavati indifferentemente da entrambi. I malikiti ammettono anche che un marito lavi il corpo della moglie.[202] Alla fine del lavaggio rituale del cadavere, è raccomandato, a chi l'ha compiuto, rifare le abluzioni rituali.

Il lavaggio rappresenta uno dei segni della dimensione sociale del rito, fare per il morto ciò che si è sempre visto fare per i morti serve a iscrivere l'evento nel tessuto sociale, serve per affermare alla collettività che non si sarà mai soli di fronte alla morte. Alcune innovazioni introdotte subito dopo il lavaggio sono: depositare pane e acqua nel luogo in cui è stato effettuato il lavaggio per tre notti consecutive; accendere delle candele o delle lampade nel luogo del decesso e del lavaggio per sette notti.

"Il sudario": Il credente può preparare in anticipo il suo lenzuolo/*kafan* e gli è permesso anche comprare un pezzo di terra in cui essere sepolto. Dopo l'asciugatura del corpo è obbligatorio avvolgere il feretro in un lenzuolo, il materiale utilizzato deve essere semplice, solitamente cotone o lino (si preferisce di norma il cotone, in quanto, è il materiale che è stato utilizzato per il Profeta), per simboleggiare l'uguaglianza di tutti i musulmani di fronte a Dio. Secondo l'obbligo, il lenzuolo deve essere abbastanza grande da avvolgere interamente tutto il corpo, affinchè le caratteristiche distintive della persona siano oscurate, solo il contorno può essere visibile. Il corpo deve essere avvolto una sola volta, sia per l'uomo sia per la

---

[199] Muslim 1559/Bukhârî 1179.
[200] Vedi nota 82.
[201] Abdarrahman Al-Jazîrî, *op. cit.*, 1999, p. 461.
[202] *Hadīth* riportato da Ibn Mâja 1453 e 1454.

donna. Il lenzuolo deve essere, preferibilmente, di colore bianco,[203] deve essere integro e pulito, non necessariamente nuovo,[204] deve essere profumato e di norma composto di tre strati – *lifâfa* (anche 5/7 per le donne), non devono esservi cuciture, o almeno non effettuarle quando il lenzuolo è stato già posto intorno al cadavere. Il lenzuolo deve essere di tessuto modesto e acquistato con i soldi del defunto, ovviamente, se ne ha la possibilità, altrimenti diventa un obbligo per l'intera comunità ottemperare all'acquisto. Possono essere usati due pezzi di stoffa, l'*izâr* per la parte inferiore e il *ridâ'* per quella superiore, oppure un pezzo unico di tessuto – *qamîs* – infilato dalla testa. Infine è necessario utilizzare delle strisce di tessuto, da annodare intorno al corpo, all'altezza del ventre/fianchi, intorno ai piedi e nella parte superiore della testa, tutto ciò per tenere ben saldo il lenzuolo ed evitare che parti del corpo possano scoprirsi. I nodi dovranno essere sciolti nel momento in cui il corpo sarà depositato nella tomba. Dopo l'avvolgimento nel sudario segue l'ultimo saluto di donne e bambini che non potranno partecipare, per consuetudine, alle fasi successive del rito. Il lenzuolo serve a evitare il contatto del corpo con la terra, considerata impura.[205]

"La preghiera": La preghiera per il defunto è un obbligo collettivo e nessun musulmano può essere sepolto senza che essa sia stata compiuta, ad eccezione di impuberi, nati morti e martiri morti in combattimento per i quali può essere compiuta, ma non è un obbligo.[206] I presenti pregano per il defunto e accompagnano, con la preghiera, l'anima che ritorna al suo Dio, difatti, il corpo è solo un involucro destinato a scomparire, ciò che resta è l'anima. Subito dopo la preghiera tutti i presenti danno il loro ultimo saluto passando intorno al corpo. Una grande retribuzione è riservata a coloro che oltre alla preghiera, seguono il corteo funebre e assistono alla sepoltura.[207] Quest'ultima può essere eseguita dentro o fuori la moschea, oppure, direttamente al cimitero. Durante la preghiera, non si pronuncia il

---

[203] Abû Dâwûd 3539/ Tirmîdhî 915.
[204] Abû Dâwûd, Ibn Mâja, Tirmidhî, Nasâ'î
[205] Y. Rāgib, Structure de la tombe, n. 88, p. 135.
[206] Abû Dâwûd 2772, *Ah*kâm, punti da 57 a 59
[207] Bukhârî 1239/ Muslim 1570, Ahmad 8841.

nome del defunto, si fa riferimento solo al sesso, perché considerato creatura di Dio e non un individuo. Le spoglie del defunto devono essere poste davanti all'*imam* e il corteo invece dietro. Il corpo deve essere posto in modo tale da orientare il lato destro verso la Mecca (Sunna). Se il morto è un uomo, l'*imam* si posiziona all'altezza delle sue spalle, se è una donna invece al livello dei fianchi.[208]

In caso di assenza delle spoglie è recitata la preghiera per l'assente. Di norma, è compiuta quando un musulmano è sepolto in un territorio non musulmano, o quando il corpo è stato seppellito senza aver eseguito la preghiera.

La preghiera dell'assente ha la stessa struttura della preghiera canonica, l'unica differenza è l'assenza del corpo.

"La sepoltura": L'ultima dimora dei musulmani, luogo in cui si attende il "grande risveglio" non ha una forma libera, tanto che la conformazione del cimitero, così come la forma della tomba, sono oggetti di discussione tra le varie scuole giuridiche; vi sono divergenze sulla lunghezza della fossa, sulle dimensioni, i materiali da utilizzare, un approfondimento particolare sui cimiteri sarà affrontato successivamente.

È importante notare la particolare cura rivolta alla testa, evidentemente sentita come parte discriminante. Alla testa, portatore di significati particolari, è affidato il compito di rispettare l'orientamento canonico, e quindi l'osservanza di una delle regole fondamentali dell'islam.

È un obbligo collettivo seppellire tutti i defunti. "È da essa (la terra) che siamo stati creati, ed è in essa che noi ritorneremo" (17/55). Quella della sepoltura è una pratica che è stata adottata dal Profeta e dai suoi Compagni, indispensabile per sottrarre il corpo del defunto dalla voracità degli animali, sebbene debba essenzialmente preservare la dignità dell'essere umano. Secondo la Sunna, la sepoltura deve aver luogo in un cimitero,[209] ad eccezione dei martiri che possono essere sepolti nel luogo in cui è avvenuto il decesso. La sepoltura può avvenire sia di giorno sia di notte, sebbene quella notturna sia contemplata solo se il corpo è in un

---

[208] Bukhârî 1245/ Muslim 1602.
[209] *Ahkâm*, punto 90.

avanzato stato di decomposizione, per dei motivi imperiosi oppure se è l'unico modo per assicurare un funerale adeguato. Se non è in atto la decomposizione del corpo, bisognerebbe evitare di procedere al levar del sole, al suo calare e nel momento in cui coincide con lo zenit. Il rito della sepoltura è imposto come imperativo, infatti, la sua privazione è considerato l'ultimo oltraggio che si può fare al defunto. Per un senso di "umanità" non è concepibile morire in assenza di qualsiasi rito, la negazione del rito corrisponde alla negazione dell'umanità stessa. Una serie di innovazioni che si riferiscono alla sepoltura sono: versare nella tomba il sangue dell'animale sacrificato, nel momento in cui il feretro ha lasciato la propria casa; fare delle invocazioni girando intorno alla bara, prima della sepoltura; leggere la sura al *Fatiha*, al livello della testa, e l'inizio dell'*al baqara*, al livello dei piedi, quando il feretro è posto nella tomba; leggere il Corano una volta riempita la fossa; abitare per un certo periodo in prossimità della sepoltura; non rientrare in casa fino a che tutte le tracce del morto siano scomparse; disporre cibo e bevande in prossimità della tomba, o elargire elemosine; scavare anticipatamente la propria fossa.

Le varie innovazioni osservate possono essere considerate delle evoluzioni. I cambiamenti progressivi che hanno investito il Marocco sono gli effetti di dinamiche interne ed esterne: la colonizzazione, le migrazioni, la globalizzazione, la mondializzazione e la modernità. L'ingerenza di questi fattori ha sconvolto inevitabilmente l'assetto sociale e di conseguenza anche l'attuazione rituale. Per quanto il sistema rituale islamico sia molto meno flessibile nei confronti delle innovazioni provenienti dal mondo esterno, la forma dei riti funerari cambia con il tempo e il passaggio delle società, dalla tradizione alla modernità, ha rivoluzionato non solo gli stili di vita ma anche le pratiche rituali e funerarie.

2. IL RITO FUNEBRE ISLAMICO IN CONTESTO MIGRATORIO: LE TRASFORMAZIONI RITUALI

L'analisi del rito funebre islamico è stato nodale per comprendere come in terra straniera siano ottemperati alla perfezione i riti canonici del lavaggio, dell'avvolgimento nel sudario e parte della preghiera, e come invece si trasgredisca la religione, facendo prevalere il desiderio del ritorno, per affidarsi alla consuetudine e alla tradizione. Evidenzieremo anche quali siano i cambiamenti che si verificano in

un contesto migratorio in nell'attuazione rituale, cercando anche di rispondere al seguente quesito:

- In cosa i riti funebri sono espressione dell'identità marocchina?"

La morte è un confronto, un evento traumatico cui i sopravvissuti devono necessariamente rispondere e la risposta è elaborata e definita attraverso il repertorio rituale. La morte pone delle sfide a ogni tipo di sicurezza ontologica. L'assenza causata da questo evento mette l'uomo di fronte alla realtà della finitezza della vita, una finitezza che è ritualizzata per garantire l'idea della sopravvivenza.

I riti della morte coinvolgono due attori rituali, ognuno dei quali svolge un ruolo distinto: il defunto e i sopravvissuti. Per l'islam la morte è il passaggio da questa vita a quella successiva e in questa transizione il ruolo del defunto è estremamente attivo. Con il corpo e lo spirito gioca un ruolo centrale nella costruzione di una unità sociale che si attiva e fortifica attraverso la preparazione e l'espletamento della ritualità. I sopravvissuti e i luttuanti devono affrontare la perdita di un membro della collettività e di una persona amata, devono necessariamente riparare al vuoto sociale causato dalla morte per affrontare e superare il dolore. Hanno anche l'obbligo di celebrare alla perfezione i riti, per permettere al defunto di attraversare con semplicità questo mondo e raggiungere l'aldilà. In caso di decesso è imprescindibile il coinvolgimento di tutta la comunità musulmana perché, spesso, il singolo o la singola comunità si scontra con il travolgente dubbio di non essere in grado di performare il rito nella sua canonicità. Pe quanto nella tradizione islamica i riti della morte siano rappresentati univocamente con chiarezza e istruzioni precise, nell'applicazione attuale vi sono una serie di sfumature e diversificazioni nella loro attuazione.

I riti della morte appartengono ai riti di passaggio. Si tratta di riti attraverso cui si celebrano le modifiche, i cambiamenti e le transizioni che si verificano nel ciclo della vita.

Anche se i riti funebri sono concepiti come elementi stabili, ripetitivi e formulaici, sono soggetti a modifiche, anche in una religione istituzionalizzata e tradizionale come l'islam. La pratica rituale nel contesto migratorio, spesso, diventa un momento in cui le differenze e le diversità, inesorabilmente esistenti fra le diverse

comunità, accentuano il fatto che la religione islamica non sia monolitica ma, anzi, è predisposta ai cambiamenti.

La pratica rituale è dinamica, soggetta a trasformazioni lente ma inevitabili, come inevitabili sono le influenze che derivano dal costume sociale o dall'input personale.[210] I contesti cambiano e i riti devono necessariamente essere tradotti per poter essere compresi nel nuovo contesto in cui sono inseriti, senza reinvenzione o reinterpretazione non sopravvivrebbero.[211] I cambiamenti del rituale, determinati dalla loro evoluzione o trasformazione, espansione o sintesi, adozione o scomparsa, ingenerano una serie di mutamenti nella società, come già teorizzato da Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz, L. V. Thomas. Il rito è uno dei processi culturali più attivi nella sua conformazione. Di norma, si considera il rito, un elemento statico, rigido, inflessibile, conservatore, ancorato strettamente legato alla tradizione ma, come tutti i fenomeni culturali, anche il rito è sensibile ai cambiamenti, soprattutto in quelle società che evolvono velocemente. Le nuove necessità comunicative e i contesti di comunicazione promuovono la nascita di nuove ritualità o promuovono l'adozione di riti preesistenti trasformati e adattati alle nuove esigenze.

La dinamicità rituale è inerente al rito stesso, in quanto, quest'ultimo ha un proprio ciclo: nasce, si consolida, si solidifica, a volte si disperde e muore, altre volte si adatta al contesto:

> "Rites are hand-me-downs, quilts that we continue to patch; whether you call it ritual creativity, invention, ritualizing, ritual making or ritual

---

[210] Esistono sostanzialmente tre tipi di trasformazioni in ambito rituale, soprattutto quando si fa riferimento a una società specifica come quella marocchina in cui, oltre a tradizioni locali fortemente radicate ed una forte ingerenza della sfera religiosa, subentrano particolari elementi completamente sconosciuti ed introdotte dai migranti: trasformazione intra-rituale, inter-rituale, trans-rituale. La trasformazione intra-rituale si produce quando il rito cambia in alcuni dei suoi componenti interni. Questo tipo di cambio rituale si produce per la necessità di risolvere conflitti oggettivi.
La trasformazione inter-rituale si produce quando due riti di uno stesso sistema rituale si influenzano a vicenda. Questo tipo di trasformazione ha come obiettivo quello di garantire l'unità sociale e la preservazione dell'identità culturale.
La trasformazione trans-rituale si riferisce a quelle trasformazioni che si producono quando un rito di un sistema rituale genera modifiche in riti di altri sistemi, ciò che avviene nel processo di emigrazione-immigrazione-rimpatrio. Il contatto tra due sistemi rituali differenti è l'elemento principale del cambio rituale, questo cambio si produce attraverso il sopravvento della cultura predominante, a cui è necessario adattarsi, e attraverso un meccanismo di adattamento che risolve i conflitti, designando la ri-semantizzazione dei nuovi simboli acquisiti. (L. E. Finol, "Antropo-Semiótica del cambio ritual: de los viejos a los nuevos ritos" in *Runa* , n. 35.1, 2014, pp. 5-22.)
[211] R. Grimes, *op. cit.*, 2000, p. 4.

revision doesn't matter as much as recognizing that rites change, that they are also flowing processes, not just rigid structures or momentary events."[212]

I riti non sono dei fenomeni isolati ma sono messi in atto in specifici contesti culturali. In un contesto migratorio bisogna rielaborare dettagliatamente il concetto di rito, poiché, alla dinamica interna del rito, si aggiunge il movimento fisico, il trasferimento da un luogo all'altro. È necessario l'adattamento a formule rituali islamiche spesso sconosciute, anche se, diversamente da altri paesi europei, la componente musulmana presente in Italia è formata maggioritariamente da persone provenienti dal Nord Africa, dunque, gli elementi fondanti, per quanto possano variare in piccoli particolari, sono molto simili.

La pratica del rituale funebre islamico, da un lato, potrebbe essere considerata universale, dall'altro lato, prende forma in situazioni specifiche, quindi, è altamente localizzata. Nel ciclo della vita, la morte ingenera un forte impatto sulla società. I più importanti valori culturali, su cui un popolo fonda la propria vita, si tramutano in pratiche rituali, allo stesso tempo l'identità religiosa è espressa e comunicata attraverso l'attuazione rituale delle credenze.[213] Mediante la promulgazione di rituali, la morte diviene "il luogo", "l'area" in cui è costruito il significato e creata la comunità, ma il rituale ha una sua valenza quando è messo in atto nel territorio simbolico in cui è nato. L'identità è costruita dal comportamento umano in reazione al luogo.[214] Le pratiche della vita quotidiana, i rituali, impartiscono dei significati specifici ai luoghi, determinando lo sviluppo dell'identità e del senso di appartenenza.

Il significato rituale deve essere continuamente rinegoziato. Il rimpatrio del corpo, così come la dispersione della famiglia su vaste aree geografiche, genera una rottura nel processo rituale.

---

[212] *Idem*, p. 12.
[213] P. Metcalf, R. Huntington, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge University Press, New York, 1991, p. 7.
[214] J. E. Campo, "Muslim ways of death: Between the prescribed and the performed", in K.Garces-Foley (Ed.), *Death and religion in a changing world* , Armonk, New York, 2006, pp. 141-177.

Nonostante si cerchi di attingere a un ricco rituale prescritto dalle fonti, raramente è possibile effettivamente attingervi e molte pratiche oltrepassano le prescrizioni islamiche, acuendo la discrepanza tra ciò che è prescritto e ciò che viene messo in scena. In realtà, i migranti marocchini si basano sulla religione del vissuto, sulla religione del quotidiano, su pratiche rituali ormai comuni.. I regolamenti ortodossi islamici, pertanto, non comportano necessariamente l'orto prassi, anzi, l'etero prassi tra le diverse comunità marocchine diventa la regola. Di conseguenza, il rito funebre in situazione migratoria è caratterizzato da due aspetti fondamentali: una struttura ortodossa e una significazione eterodossa.[215]

Per quanto il termine "migrazione" si riferisca primariamente alla dislocazione e rilocazione di persone, bisogna mettere in risalto che vi è, altresì, la rilocazione di pratiche culturali.

Il contrasto tra i due contesti rende il marocchino più consapevole,[216] determinando una diversità di pensiero e azione, solitamente ciò che è stato fatto è un deterrente che spesso si tramuta nell'unica realtà attuabile. In contesto migratorio la pratica è dinamica, in continuo movimento, sebbene spesso il cambiamento sia sottile e quasi impercettibile perché divenuto regola, concepito come un complesso di azioni ripetitive, statiche, formalizzate e la loro dinamicità è ignorata soprattutto in un "ambiente" fortemente istituzionalizzato come quello della religione islamica. È inevitabile la presenza della negoziazione che permette di tracciare i nuovi segni distintivi del rito: per negoziazione si intende un processo di interazione, in cui differenti posizioni sono discusse e messe in atto.[217] Questo concetto può essere associato al significato di disaccordo, interazione, reinterpretazione e discussione, ma anche a quello di necessità, delle parti in causa, di ridefinire le loro relazioni e capire le nuove relazioni con il contesto in cui vivono. Attraverso la negoziazione si giunge alla corretta realizzazione del rito. Negoziazione e re-invenzione due importanti

---

[215] C. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, New York, 1997, p. 23ff, 61ff.
[216] B. Metcalf, *Making Muslim space in North America and Europe,* University of California Press, Berkeley, 1996, pp. 27/41.
[217] U. Hüsken, F. Neubert, *Negotiating Rites,* Oxford University Press, New York, 2011, p. 2.

aspetti che contraddistinguono il rituale in contesto migratorio, si scontrano con la pratica del rituale inteso come unità stabile.

a. LA *PERFORMANCE* RITUALE

Nell'analisi che ci apprestiamo ad affrontare, dopo aver tracciato la maniera in cui i rituali si situano nella logica dei rapporti tra migranti e morte, cercheremo di rintracciare elementi di preservazione/innovazione nella performance rituale.

I riti della morte sono codificati. La morte in contesto d'immigrazione attraversa le frontiere. Si tratta di frontiere geografiche ma anche frontiere fra due saperi, due diverse pratiche culturali e in assenza di quel territorio simbolico di cui parla Camps, è complicato mettere in atto il rito nella sua interezza.[218] Attraverso la reinterpretazione del rito si crea un nuovo "luogo" in cui ricostruire il senso del rituale. Nel momento in cui si emigra, si porta con sé un bagaglio culturale, rituale e tradizionale, ma le trasformazioni, le invenzioni o le re-invenzioni sono inevitabili, perché devono adattarsi al nuovo contesto sociale, economico e religioso.[219]

Il rito funebre diventa una questione di primaria importanza, si deve garantire al defunto un rituale adeguato, che rispetti, per quanto possibile, in un paese non musulmano, tutti i crismi religiosi. Le differenze tra il contesto di origine e quello di accoglienza non influenzano concretamente le azioni di base, sebbene spesso, nel nuovo contesto, siano introdotte delle azioni addizionali derivanti soprattutto dal contatto di diverse interpretazioni dell'islam, o dall'influenza della cultura locale, come per esempio l'uso del carro funebre, necessario in Italia ma, che ha quasi completamente sostituito la consuetudine di portare il feretro in spalla fino al cimitero, in Marocco. Questa azione, non prescritta, è divenuta oramai parte integrante del rituale così come i seguenti elementi: abbellire la tomba; pulire, strofinare o baciare la tomba; incidere il nome del defunto e la data della morte sulla pietra tombale; costruire moschee o monumenti sulle tombe; dirigersi verso la tomba

---

[218] G. Camps, *op. cit*., 1983. pp. 7-24.
[219] C. Brosius, U. Hüsken, *Ritual matters. Dynamic dimensions in practice*, Routledge, London, 2010, p. 8.

all'atto della preghiera voltando le spalle alla qibla, come evinto durante la ricerca di campo.

In Italia, i passaggi fondamentali del funerale sono tre: lavaggio, avvolgimento nel sudario e preghiera, la sepoltura invece può avvenire sia in Italia sia in Marocco. Questi tre passaggi sono degli obblighi e tutto deve essere espletato seguendo alla lettera Corano e Sunna. Innovazioni, per ragioni pratiche, possono essere introdotte anche nel rito del lavaggio e avvolgimento nel sudario, come nel caso delle unioni miste. A volte, benché vi sia stata la conversione, la famiglia di origine non islamica, pretende di assistere e partecipare a tutte le fasi del rituale.

Nell'esecuzione del rito vi è molta più flessibilità: se, da una parte, si tende a seguire pedissequamente norme e regole, dall'altra, vi è la necessità di adattare il rito al preciso momento-tempo-luogo in cui è performato. L'adattamento può essere suggerito, o imposto, dalle autorità religiose, dagli specialisti delle pompe funebri, dai membri della famiglia. Un ruolo importante è svolto anche dall'utilizzo di oggetti particolari e dalla lingua.

"Momento": Il defunto, come in precedenza precisato, svolge un ruolo centrale e i rituali hanno la funzione di facilitare la transizione, perciò, devono essere attuati in un preciso momento, appena sopraggiunta la morte. I luttuanti sono coloro ritenuti più idonei a eseguire i due rituali da compiere necessariamente in Italia, il lavaggio e l'avvolgimento nel sudario. In terra straniera, i migranti preferiscono delegare dei professionisti o l'*imam* perché non sempre conoscono le regole o le procedure da seguire. Siccome all'*imam* non è concesso entrare in contatto con il corpo di una donna, è consuetudine formare delle donne volontarie per svolgere questa ritualità. All'interno delle moschee sono tenuti dei corsi specifici sulla ritulaità funebre. I più giovani optano per la consultazione di video/documenti presenti sul web e, avendo come riferimento solo le regole canoniche, di consueto sono i giovani a divenire molto più attenti ai dettagli e, spesso, sviluppano una maggiore rigidità di pensiero. *Imam*, internet, professionisti sono oramai i surrogati della conoscenza tradizionale e popolare, anzi gli *imam*, spesso reclutati nei paesi di origine, sono i protagonisti principali, che performano le più prominenti e

significative azioni rituali,[220] e assumono un particolare ruolo o una "identità rituale".[221] A volte, la necessità di attenersi alla canonicità è dovuta alla presenza, all'interno della medesima comunità, di musulmani appartenenti a diverse confessioni, a diverse scuole giuridiche, ognuna con un bagaglio e una specifica tradizione. Seguire alla lettera le fonti diventa l'unica soluzione attuabile e unificante.

Una ulteriore preoccupazione che affligge le comunità locali è la paura di non riuscire a trattenere la propria emozione e disturbare il defunto con il proprio pianto e dolore, è il motivo per il quale si preferisce partecipare al lavaggio di un estraneo, piuttosto che a quello di un membro della famiglia: ciò deriva anche dalla diversa concezione che si ha della morte. In Marocco la morte fa parte delle cose ordinarie, normali, dunque la si affronta con una attitudine diversa, nella nostra mentalità invece, si teme il corpo inerme poiché incute paura. In Marocco, si è sostenuti moralmente da tutti i conoscenti, mentre, in Italia, l'assenza di questo *entourage* fa prevalere l'emotività, una emotività che accresce con la solitudine. Le restanti ritualità possono variare in base al luogo di sepoltura e ciò determina anche una dilazione della tempistica.

"Luogo": Le ragioni maggiormente additate, per quanto riguarda il rimpatrio del corpo, sono: il desiderio di ritornare a casa; la convinzione della di territorio riservata ai musulmani, con la conseguente paura di essere circondati da persone non musulmane; il timore dello svuotamento della tomba dopo un limitano numero di anni.

"Tempo": È notorio che il musulmano deve essere seppellito il prima possibile. Nel caso del rimpatrio, sono gli addetti delle pompe funebri a disbrigare, con estrema celerità (per quanto possibile), tutte le pratiche burocratiche necessarie. Nella credenza popolare, una subitanea sepoltura è necessaria per evitare che il defunto si presenti dinanzi a Dio in stato di decomposizione. A causa della situazione di migrante, non è una la priorità permettere al defunto di dover comparire al cospetto di Allah nella sua integrità. La subitanea sepoltura ha anche lo scopo di

---

[220] R. Grimes, *op. cit.*, 2003, pp. 515 – 528.
[221] R. Grimes, *op.cit.*, 1995, p. 27.

anticipare lo stato di pace del defunto, eppure, spesso si è disposti a sacrificarla, e optare per una pace ritardata, l'unica che garantirà una pace eterna in patria. Nel contesto migratorio, i decreti rituali non sono sempre in linea con le necessità e i desideri dettati dal mito escatologico, secondo cui è necessario riposare nella propria terra, tra i propri antenati, tra i membri della *umma*.

In concreto, la necessità prescritta è secondaria rispetto al desiderio personale, alla volontà individuale, alla particolare immagine della vita dopo la morte: in questa fase il mito può essere adattato al contesto con una conseguente attuazione personalizzata del rituale e una personale trasmissione del significato.

"Oggetti": Non vi sono degli oggetti particolari da utilizzare, gli elementi essenziali sono l'acqua e il sudario, poi vi sono i guanti, gli asciugamani e così via. Gli additivi da aggiungere all'acqua possono variare in base al paese di provenienza (canfora, foglie di sidr, acqua di rose) e benché il loro utilizzo non sia prescritto, oramai, sono unanimemente utilizzati (anzi, per alcune scuole è interdetto profumare il corpo) e facilmente reperibili.

"Lingua": Non tutti i marocchini presenti in Italia padroneggiano la lingua del Corano. Gran parte dei migranti, presenti nella zona oggetto d'indagine, ha uno scarso livello di scolarizzazione e proviene da zone berberofone, dunque, teme di non pronunciare in modo consono e perfetto le formule e le preghiere. L'italiano non è assolutamente utilizzato durante la ritualità, ma è spesso la lingua veicolare tra i giovani per l'istruzione religiosa.

b. I RIFERIMENTI DEI MIGRANTI NELLA *PERFORMANCE* RITUALE

b. 1. LA MOSCHEA

Per meglio comprendere l'ingerenza della sfera religiosa nella vita dei migranti, abbiamo intessuto rapporti con alcuni membri di una Moschea legalmente riconosciuta, nella località di Aversa, provincia di Caserta.

Diversi sono gli atteggiamenti degli immigrati nei confronti della propria religione: il rifiuto per l'assimilazione totale di nuovi modelli; l'islam secolarizzato che non si presenta necessariamente nell'aspetto religioso ma, piuttosto, come conoscenze con le quali conservare un legame affettivo; l'islam osservante dei fedeli che va dal mantenimento di un rapporto personale con il proprio credo alla

frequentazione delle moschee, facendosi così promotore della nuova realtà musulmana; l'islam radicale.

La struttura religiosa degli immigrati è fatta di trasgressioni e consiste essenzialmente in variazioni intorno all'asse che attraversa il quotidiano. Il concetto di trasgressione significa attraversare una linea, camminare e attraversare il limite, per vivere anche secondo i canoni dell'altra estremità - mangiare o no carne di maiale, contrarre un matrimonio endogamico o esogamico, essere inumato nella terra d'origine o in quella d'accoglienza. Le immagini quotidiane di questa trasgressione sono socialmente presenti nell'auto-annullamento e nella crisi identitaria. Vi è un fascino equivoco di fronte alle forme di identificazione culturale che portano, inevitabilmente, a configurazioni di radicalismi. I radicalismi non sono dottrine, ma dei dispositivi disorganici che fanno prevalere, in maniera esclusiva, indiscutibile e assoluta, particolari criteri d'appartenenza culturali, ideologici e religiosi. Il sentimento d'appartenenza è rievocato anche da coloro non hanno avuto esperienza diretta e concreta della struttura sociale del paese di origine. Bisogna tener conto, inoltre, di come nell'islam delle masse, lo spazio lasciato al dubbio e alla ricerca personale, al confronto con un altro pensiero e all'autocritica, siano spesso attenuati o sacrificati nel nome di una collettività forte e omogenea. Ciò comporta, certamente, un'ulteriore difficoltà d'approccio al nostro sistema culturale nettamente individualista.[222]

L'immigrato si trova a dover adattare le regole del culto musulmano a una nuova impostazione di vita che non prevede la medesima scansione del tempo, il ritmo dell'agire e i riflessi automatici ai quali era abituato. Adeguare una religione "onnipresente" nella vita quotidiana dei fedeli, in un ambito culturale, mentale e ideologico diverso, si può dimostrare un percorso lungo e difficile, soprattutto se questo avviene senza il supporto di una guida di riferimento. L'islam sunnita non prevede l'esistenza di un clero, lasciando che ogni singolo individuo si assuma la responsabilità del rapporto diretto, rituale e mentale, con Dio.

Inizialmente disorientati, al di fuori della terra di *Allah*, gran parte dei fedeli cita spesso, come fonte di ansie, il concetto di "frontiera", un margine tanto

---

[222] F. Dassetto, *L'islam e l'Europa*, Agnelli, Torino, 1994, pp. 65-66.

indefinito quanto invalicabile. La frontiera potrebbe essere una sorta di limite di adattabilità del culto islamico, al nuovo ambito occidentale, il cui superamento implicherebbe l'appartenenza alla sfera degli infedeli. Tra gli estremi del diniego delle proprie origini e quelli dell'islamismo radicale, la collettività musulmana sembra uniformarsi su una sorta di *ijmā'*, un consenso comune teorico, che non sottintende però, in questo caso, uniformità d'azione.[223] Si costituisce naturalmente un modello di riferimento, accettato da gran parte degli stranieri, che prevede, ove possibile, la realizzazione pratica dei precetti religiosi, nel rispetto della società italiana. Ciò implica, per esempio, che dove le nuove condizioni di vita impediscono concretamente l'esecuzione del culto, il fedele ne sarà momentaneamente dispensato. Si viene a creare in questo modo una sorta di idea generale di giusto e sbagliato, ufficioso, ma non ufficiale, in rapporto all'essere musulmani nel nostro paese, tale divisione non comporta necessariamente che ogni singolo attore agisca e reagisca alla stessa maniera. La frontiera, non solo rende la condizione dell'immigrato lontana da quella dei suoi connazionali nel Paese d'origine, ma lo pone continuamente in una dimensione psicologica di diversità, rispetto alla cultura d'accoglienza.

L'idea di confine invalicabile, il cui superamento comporterebbe l'esclusione della *Umma*, implica nella vita dell'immigrato una serie di obblighi e divieti che, qualora applicati alla loro totalità, potrebbero influenzare pesantemente il suo rapporto con il paese di accoglienza. Alcuni stranieri dichiarano, a questo proposito, per evitare di incorrere in situazioni che sarebbero in grado di condurli al compimento di un atto illecito o irrispettoso, di astenersi dalla frequentazione di luoghi pubblici, circostanze e persone, chiudendosi nei limiti di ciò che è a loro familiare.

In Marocco, ogni momento importante della vita individuale e collettiva, ogni gesto sociale di saluto, di augurio, di ringraziamento, di maledizione, è posto sotto il segno del sacro, la vita quotidiana è impregnata di religiosità e sono rimasti inalterati quei valori simbolici e morali che impongono una totale sottomissione a Dio, e

---

[223] S. Ferrari, *L'Islam in Europa*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 10-15.

quindi alla legge. Lo stesso linguaggio, a prescindere dalla lingua utilizzata, è frammista di formule religiose, in cui è onnipresente il nome di *Allah*.

Il marocchino, solitamente, non ha una conoscenza diretta degli *hadīth*, della *Sunna* o della *sharī'a*, ma è sottoposto a ciò che è lui insegnato, gli è imposto un ordine morale che necessita di essere seguito anche durante l'esilio. Ha l'esigenza interiore di far riferimento a tutte le tradizioni, di far rivivere ciò che aveva dimenticato, ma deve, al contempo, necessariamente esternare la propria "islamicità" senza far riferimento a quella corrente popolare/tradizionale tipica delle proprie origini.

Ecco che la moschea diventa l'unico punto di riferimento. Nel caso dei rituali funebri, le persone più anziane e l'*imam* sono preposti al lavaggio rituale del corpo, come già specificato e la prima preghiera, attività che sono effettuate in Italia, mentre tutta la restante parte del rituale funebre è eseguita nella terra di origine (solitamente quest'ultima funzione avviene all'aperto, in un cortile o in una piazza pubblica e non all'interno della Moschea).

Le comunità religiose sono un vero e proprio ricovero per i migranti che cercano aiuto, informazioni, solidarietà e senso di appartenenza collettiva. Sono altresì luoghi in cui si può assumere un ruolo sociale, essere riconosciuti e stimati per il proprio contributo, in cui si può ottenere rispetto. Inoltre, sono una preziosa fonte di risorse personali, in quanto la frequentazione di un'istituzione religiosa diventa il simbolo di rispettabilità. [224] Purtroppo, però, la condizione in cui si trovano a vivere i migranti (la mancanza di luoghi di culto idonei, le modalità abitative, il mancato contatto con la natura), spinti dal bisogno, non hanno una vita spirituale autonoma e completa come avviene nel paese natale.[225]

La Moschea, in contesto migratorio, diventa l'asse intorno cui ruota l'intera comunità e il luogo della morte è circoscritto allo spazio occupato dalla religione, è qui che tutto viene espletato. Alcune pratiche sono soggette a costrizioni strutturali, istituzionali o economiche, dunque, non è quasi mai possibile organizzare un

---

[224] M. Ambrosini, *Richiesti e respinti*, il Saggiatore, Milano, 2010, p. 44.
[225] M. I. Macioti, E. Pugliese, *L'esperienza migratoria. Immigrati e rifugiati in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 137.

funerale identico a quello del paese di origine. Le forme di commiato sono importate, ma devono necessariamente adattarsi alla nuova realtà, per esempio, differentemente dal *blēd,* i defunti sono ricordati sistematicamente durante la preghiera del venerdì, e spesso, il momento di preghiera è impiegato per annunciare l'avvenuto decesso di un membro della comunità. Dopo la preghiera comunitaria e il sermone, l'*imam* proferisce una preghiera speciale per coloro che sono deceduti nelle settimane antecedenti.

Mentre in Marocco tutti devono partecipare al funerale (parenti, amici vicini) e tradizionalmente l'annuncio è eseguito attraverso il vociferio, di bocca in bocca, utilizzando la formula "X è nelle mani del Signore" (*Fulān fī yadi Allah*), in un ambiente urbano italiano, il tutto è sostituito dall'annuncio in moschea, durante la preghiera, con il successivo passaparola all'interno della comunità. Le scelte espresse dal modo in cui si annuncia la morte, il funerale, il luogo del funerale, il servizio rituale, la tomba, comunicano non solo chi era il defunto ma anche chi sono e da dove provengono i luttuanti.

b. 2. GLI ESPERTI IN RELIGIONE

La teologia, a partire dalle proprie radici e dall'attenzione all'oggetto della sua indagine, giunge a delle conclusioni in contrasto con ciò che è radicato nei comportamenti tradizionali perché li si possa cambiare. La religiosità popolare, al contrario, conserva pratiche consuetudinarie che sono disapprovate o poco tollerate dalla religione ufficiale.[226]

Secondo questo pensiero, benché tutta la ritualità funebre corrisponda a quanto la legge islamica prescriva, la tradizione popolare presenta spesso elementi differenti, per cui i simboli religiosi, le istituzioni, i rituali sono re-interpretati per essere adattati all'interno dei contesti sociali in cui gli attori si collocano con la propria cultura.

---

[226] H. Granqvist, *Muslim death and burial: Arab customs and traditions studied in a village in Jordan*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1965, pp. 59-65.

I rituali classici della tradizione arabo-islamica sono regolati dal Corano solo in minima parte, per lo più sono affidati alla *Sunna* e alla prassi consuetudinaria popolare.

In questa parte della ricerca, sarà posto in evidenza come le pratiche messe in scena in terra straniera, oltre ad essere una ri-elaborazione dei precetti stabiliti dall'Islam, nascono dall'intenzione di rispettare i valori condivisi dalla comunità di appartenenza, con l'obiettivo di esprimere i legami sociali presenti all'interno della propria comunità.[227]

L'adempimento delle pratiche rituali in Italia, così come in tutti gli altri contesti migratori, passa dal dominio familiare a quello degli *imam*. Molto spesso sono le stesse famiglie a delegarli perché temono di non essere in grado di portare a termine i rituali, sia per una scarsa conoscenza della prassi, sia anche per il diverso valore che assume un cadavere nel contesto italiano-europeo: si ha paura, si ha l'orrore di toccare un corpo inerme. L'attitudine rituale di fronte alla morte è regolata dai principi situazionali della *sharī'a*. I principi sono semplici e si basano su di una opposizione binaria: da un lato vi sono gli obblighi religiosi, ciò che è *halal* (dovere di lavare il corpo, dire le preghiere, inumare il corpo), dall'altro invece vi è ciò che è vietato *haram* (imbalsamazione, soprattutto perché è utilizzato alchool, cremazione o qualsiasi altra cosa che non preveda il seppellimento del corpo) ciò che è *halal* o *haram* è stabilito dal Corano. Tra questi due poli però vige il "potere" della tradizione, che è regolata da tre categorie: *makruh*: meglio non fare; *dza'iz*: permesso; *mustahhab*: meglio fare.[228]

È in questo campo, ovvero, nella dimensione della tradizione, che il leader religioso locale, in diaspora, acquista una certa libertà decisionale. Molte pratiche rurali, insite nella mentalità dei migranti, benché mal viste, spesso devono necessariamente essere tollerate e accettate, evidentemente per rendere meno dolorosa l'idea dell'assenza della famiglia. La *sharī'a* non è un codice fisso di leggi,

---

[227] R. Chijioke Njoku, *Culture and customs of Morocco*, Greenwood Press, Westport, 2006, pp. 99-105.

[228] Waugh E. H., "The Imam in the new world: models and modifications", in F. E. Reynolds & T. M. Ludwig (Eds), *Transitions and transformations in the history of religions. Essays in Honour of Joseph M. Kitagawa,* Brill—Supplements of Numen, Leiden, 1980, pp. 124-149.

ma una collezione di principi e fatti che esprime ciò che è moralmente giusto e legale; bisogna anche ricordare che, in un contesto così instabile, il limite tra ciò che è proibito e ciò che è disapprovato non è molto chiaro. Inevitabili sono le diatribe all'interno delle varie comunità causate dai differenti background di provenienza, dalle differenti auto rappresentazioni: ogni comunità considera la propria idea o pratica come l'unica attuabile. G. Jonker[229] e C. Venhorst[230] sottolineano come, in ogni territorio prescelto per l'esperienza migratoria, si senta l'esigenza di ricreare l'unità del villaggio, ricreare in terra straniera il nucleo della propria socialità, sebbene, poi, le dissimilitudini nell'espletamento di certe pratiche e rituali evidenzino l'impossibilità di riprodurre pedissequamente ciò che avviene nel paese di origine. Jonker analizza le comunità turche di Berlino e, benché appartengano alla scuola *Hanafita*, per la forte ingerenza delle comunità *Shi'ita* e *Alawita*, il rito funebre è inevitabilmente trasfigurato. Spesso sono gli stessi esperti di religione ad avere una visione distorta su come le leggi islamiche debbano essere applicate. Pertanto, le varie comunità devono necessariamente trovare dei punti di incontro in cui far confluire elementi appartenenti a ogni confessione, a ogni scuola giuridica e seguire alla lettera le fonti. Tralasciare la tradizione diventa l'unica soluzione attuabile perché, in quanto musulmani, devono garantire quell' atmosfera di pace che possa concedere al morente la concentrazione di cui necessita prima di incontrare il divino.

Il proprio modo di fare, dire le cose, pronunciare le formule è sanzionato da atti e parole del Profeta e solo in contesto migratorio può verificarsi che altri musulmani, pur professando la stessa religione, possano agire o parlare diversamente, seguendo gli stessi presupposti religiosi. Spesso adottare gesti, parole e riti di musulmani appartenenti alle altre scuole islamiche è un modo per creare un "noi comunitario" da contrapporre al "voi autoctoni". Sono gli stessi *imam* ad accettare come canonici elementi appartenenti alla tradizione e cercano, in qualche modo, di trovare un corrispettivo nella storia, per rendere lecito tale atto. Vi sono alcune pratiche che, pur appartenendo alla tradizione, sono interpretate e

---

[229] G. Jonker , *op. cit.*, 1996, pp. 27-43.
[230] C. Venhorst, *op. cit.,* 2013, pp. 240-243.

religiosamente legittimate per venire incontro alle ideologie" e pensieri" dell'intera comunità. Vi sono, poi, una serie di nuovi fenomeni introdotti che impongono una serie di difficoltà nel processo decisionale: ad esempio l'utilizzo di fotocamere.

Spesso si decide di fotografare il corpo, i luttuanti, i momenti della preghiera comunitaria o della sepoltura. Non vi è alcuna interdizione in merito, ma sono immortalate delle scene particolari che dovrebbero essere celate per salvaguardare la dignità del defunto. Filmare e fotografare ogni singolo momento sono divenute pratiche comuni e necessarie per i migranti, attraverso queste "azioni" si attesta la morte della persona e si comunica alla famiglia, non presente, che tutta la ritualità è avvenuta secondo i canoni religiosi. L'invasione della tecnologia sta modificato il contenuto e la forma dei riti tradizionali e non solo si oppone alle norme rigide che caratterizzano i riti religiosi, ma vi si pone spesso in contraddizione.

Quando sopraggiunge un decesso, la linea di comunicazione tra il "qui" e "là"[231] è messa sotto pressione e a volte, piuttosto che il racconto di persone che hanno assistito alla cerimonia, si preferisce osservare: le foto e i video sono usati per mantenere vivo e attivo il legame tra la patria e la diaspora. I leaders religiosi devono costantemente cercare di adattare la religione a nuove situazioni, senza violare il rituale che tiene unita la comunità; la presente situazione necessita di nuove applicazioni delle vecchie regole religiose, di conseguenza, il metodo di ragionamento individuale dovrebbe essere riconsiderato.[232]

Non mancano però delle nuove ritualità che generano forme di commistione, in cui confluiscono i risultati dell'incontro di più sistemi culturali. Solitamente, nella cultura islamica, non vi sono foto sulle lapidi, a parte per notevoli eccezioni, in cui la tomba unisce in sé le caratteristiche di una tomba italiana, con pietra tombale, lapide molto alta, fotografia e iscrizione in italiano, con quella di una tomba musulmana su cui vi è, solitamente, una iscrizione in arabo, incisa su una lastra di marmo. I fattori

---

[231] G. Pollini,, P. Venturelli Christensen, *Migrazioni e appartenenze molteplici*, Franco Angeli, Milano, 2002; V. Mazzucato, 'Simultaneity and Networks in Transnational Migration: Lessons Learned from a Simultaneous Matched Sample Methodology', in DeWind J., Holdway J., (eds.), *Migration and Development Within and Across Borders*, International Organisation for Migration, Geneva, 2007b.

[232] W. A. R. Shadid, P. S. Van Koningsveld, *Religious freedom and the position of Islam in Western Europe,* Kok-Pharos, Kampen, 1995, p. 62.

mutuati da differenti credi religiosi rappresentano elementi totalmente sconosciuti alla tradizione musulmana e sono il risultato del processo di adattamento, messo in atto nel paese d'arrivo, con il successivo e inevitabile passaggio da una immigrazione temporanea e irregolare a una immigrazione di popolamento nel paese di accoglienza. Questo processo di adattamento emerge, in modo particolare, all'interno dell'apparato rituale che ruota intorno tanto alla morte, quanto alla vita dell'individuo immigrato, indotto a rifunzionalizzare le pratiche tradizionali in base al contesto in cui si trova a vivere.[233]

Il cambiamento e l'introduzione di nuovi elementi sono vissuti come un segnale della progressiva perdita di appartenenza a una determinata cultura, sebbene la comunità migrante continui a trasmettere la conoscenza religiosa e la prassi del rituale, secondo i dettami originari. In tal modo, si viene a creare una sorta di sincretismo culturale che diventa espressione di una convivenza e di un incontro tra culture differenti, tanto nelle pratiche quotidiane, quanto nel pensare e nel vivere la morte.[234]

3. PERCEZIONI E SCELTE

Durante le fasi della ricerca di campo, i migranti intervistati si sono definiti quasi subito come musulmani. Nonostante si sia instaurato un rapporto di fiducia, la difficoltà, da parte degli interlocutori, di parlare dei riti funebri è emersa da subito, anche per la difficoltà di pensare e di parlare della morte. La morte è percepita come qualcosa di estremamente intimo, un argomento funesto che può arrecare negatività. Questo comportamento è determinato da superstizioni e da antiche credenze che saranno analizzate e descritte nel prossimo capitolo. Per rendere più semplice la comprensione di una serie di termini, utilizzati per descrivere e parlare della morte, abbiamo pensato di stilare un glossario. Un giorno, durante un'intervista, alla domanda: "puoi scrivere la parola morte?", la risposta è stata: "posso dettarla ma non scriverla, porta male!!!".

---

[233] D. Joly, *International migration in the new millennium: Global movement and settlement*, Aldershot, Burlington, 2004, pp. 200-207.
[234] A. Sayad, *L'Immigration ou les Paradoxes de l'Altérité*, Gallimard, Paris/Bruxelles, 1990, pp. 69-72.

Affrontare l'argomento morte e il suo profondo significato sociale e personale diventa molto tortuoso quando è sostenuto in un ambiente "altro", in un ambiente in cui si vive una condizione di precarietà, in un ambiente di cui non si padroneggia la lingua. Abbiamo dovuto prevedere molta flessibilità e capacità di ri-contestualizzare continuamente l'argomento. L'intervista semi-strutturata è stata considerata il metodo d'indagine più idoneo, per affrontare una tale tematica, l'unica in grado di condurre a determinati risultati, ovvero, alla confutazione o meno delle ipotesi di partenza. Non vi è stata amplia possibilità di esplorare l'intimità degli interlocutori e l'unico quesito cui tutti hanno dato una risposta, durante i colloqui (2011-2014) è stata la seguente: "dove desiderassero essere inumati" (Appendice 1- n. 1)

È risultato evidente che i fattori maggiormente citati, a giustifica della scelta del ritorno *post-mortem* in patria sono: la necessità di ricongiungersi alla famiglia e alla terra natale, la paura di morire in solitudine senza essere circondati da persone in grado di compiere adeguatamente il rituale, la percezione dell'Italia come terra "impura" in cui non esiste la perennità delle sepolture. In Italia l'assenza dei cimiteri, o la difficoltà di raggiungerli, perché troppo lontani dal luogo in cui si abita, impedisce la frequenza regolare dei defunti ma, a prescindere da ciò, è la considerazione della sacralità della propria terra a determinare la scelta.

Una delle problematiche che colpisce le comunità musulmane residenti all'estero è la certezza della scadenza della sepoltura (benché, seppur ignorato dalla stragrande maggioranza della popolazione, ciò avviene anche nei paesi di origine). In Marocco, a dispetto della credenza popolare, una volta occupate tutte le aree a disposizione, i cimiteri sono dismessi quarant'anni dopo l'ultima sepoltura, infatti, l'islam interdice di bonificare la terra in cui sono ancora visibili frammenti di ossa.[235]

---

[235] Non sempre i cimiteri sorgono legalmente, spesso sono impiantati sotto l'impulso degli abitanti nei pressi di quartieri popolari, *bidonville* o in terreni di proprietà, come accade normalmente nei piccoli villaggi del Medio Atlante. La disseminazione incontrollata dei cimiteri ingenera una serie di problemi a livello logistico e urbano. Le autorità politico-amministrative stanno tentando di regolare i territori da adibire a cimiteri, adottando delle strategie urbane che spesso hanno degli effetti sugli usi e le pratiche funerarie, stanno, inoltre, lottando contro l'aspetto informale dei cimiteri, imponendo delle nuove e precise regole di organizzazione: istallazione di recinzioni, porte, costruzione di mura, controllo delle inumazioni e dei passaggi all'interno dei cimiteri, richiesta di permessi per poter inumare un (P. Philifert, "Rites et espace funéraires à l'épreuve de la ville au Maroc", in *Les annales de la recherche urbaine, Urbanité et lien religieux*, n. 96, 1998, p. 10).

La ritualità funebre può subire profondi cambiamenti rispetto alla tradizione di appartenenza, rendere lecito molti atti interdetti dalla religione, come per esempio: l'autopsia giudiziaria, il prolungamento dei tempi di sepoltura, l'utilizzo della bara,[236] ma soprattutto escludere completamente la tradizione.

Il forte attaccamento che i marocchini hanno con la propria terra si evince anche dai continui ritorni, dagli investimenti, dall'accumulare il necessario in diaspora per crearsi una "buona posizione" in Marocco. Il Marocco non è solo la *dār al-islām*, ma anche la *tamurt*, la patria, i beni, le terre coltivabili, il luogo di nascita, la terra di appartenenza, la terra natale mistificata dall'emigrazione, la terra feconda, quella terra da cui sono nati e cui devono necessariamente tornare per rinascere, quella terra che emula il grembo materno che raccoglie e consola. Il Marocco è la terra resa sacra dalla presenza dei geni guardiani, dei santi protettori, dei miti fondatori. Con la sepoltura in questi luoghi di origine che i marocchini possono affidandarsi alle pratiche funerarie consuetudinarie, alle pratiche divinatorie e terapeutiche. Con la sepoltura in questi luoghi, possono accedere al mondo spirituale e iscriversi nella catena generazionale dei propri antenati e sopravvivere nella memoria della collettività. L'identità multipla marocchina si fonda quindi a un punto forte comune - la terra -, unanimemente riconosciuta come polo di identificazione.

Questa terra, identificata come un mondo idilliaco e onirico, ingenera il desiderio del ritorno anche quando vi sono dei fievoli legami con la famiglia di origine, è il luogo fisico e geografico a essere investito di forti significati. Le trasgressioni iniziali del morire in terra straniera e non attenersi alla classicità del rituale, dovrebbero essere cancellate nel momento in cui si torna a far parte della propria comunità di origine. Il luogo di sepoltura gioca un ruolo preponderante nel discorso pubblico, per ciò che concerne l'appartenenza a un "immaginario nazionale".[237]

---

[236] F. Giacalone, *Bismillah. Saperi e pratiche del corpo nella tradizione marocchina*, Gramma, Perugia, 2007, pp. 58-59.
[237] B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, New York, London, 1983, p. 9.

La sepoltura in Marocco è agognata più dagli uomini che dalle donne. Per le donne, spesso, è indifferente, soprattutto alla presenza di figli in terra d'immigrazione: ciò potrebbe riflettere un effetto "puro" della variabile tra i sessi.[238]

a. LA RIESUMAZIONE DEL CORPO

In questa ultima parte saranno riportati due esempi di percezione e scelta.

Il primo riguarda la percezione dell'Italia come terra impura e la scelta di riesumare un corpo; la riesumazione è un atto che palesa come il rapporto tra migrante e morte coinvolga direttamente la società di origine, considerata parte attiva nelle scelte del migrante.

L'esigenza di allontanarsi da un territorio infausto, arido, che nega il futuro, non cancella il sentimento che lega ogni marocchino alla sua terra; è un sentimento indissolubile, romantico e mai nessun emigrato riuscirà a rinnegare la propria appartenenza a quel luogo. La condizione di emigrato intensifica questo legame e palesa dei sentimenti fino ad allora sconosciuti. Spesso l'emigrazione non è un viaggio, ma una lacerazione, una separazione che crea violenza, perché costringe a immergersi, per sopravvivere, in un'altra lingua, un'altra mentalità. Questa rottura, questo sradicamento stimola l'esigenza di crearsi una identità parallela a quella reale, in cui i cardini della quotidianità diventano la religione, la cultura e/o le proprie abitudini. Nei soggetti immigrati vi è la convivenza fra la tradizione importata dalla società d'origine, la cultura del paese di approdo e la creazione di una terza cultura, risultante dal connubio delle due precedenti, attraverso un processo di adattabilità o di opposizione alle logiche locali.[239]

L'uomo che emigra, è un uomo che non possiede più niente, e che si aggrappa alla sua identità come a un'ancora di salvezza; solo la "rievocazione" dà senso alla vita: ogni essere vivente rivive la storia del proprio passato percorrendo le tappe che l'hanno caratterizzata. In questa esperienza, la cultura e la lingua occupano un ruolo preponderante, in quanto, sono gli elementi fondanti del processo di

---

[238] M. E. De Caroli, *Categorizzazione sociale e costruzione del pregiudizio*, Angeli, Milano, 2005, pp. 87-89.
[239] A. Favole, *op. cit.*, 2003, p. 15.

identificazione, che dovrebbero consentire all'individuo di trovare la propria dimensione.[240]

La morte chiude il percorso iniziato con l'emigrazione, rappresenta l'unica stabilità di una esistenza precaria e temporanea, chiude il cerchio, concretizza l'astrazione di una vita in divenire, spezzata in due. La morte in diaspora evidenzia delle disfunzioni esistenti tra la teoria e la pratica, da una parte, vi è un preciso codice da adottare, per ottemperare ai dogmi religiosi islamici, dall'altra, vi è la società immigrata, formata da persone provenienti da più luoghi, più culture, che vive costantemente un senso di malessere e paura perché ha la certezza di dover rinunciare alle proprie pratiche e tradizioni.

La società di accoglienza non è riuscita ad adeguarsi ai parametri dell'altro, dunque, a fornire delle "soluzioni" per soddisfare al meglio la richiesta dei musulmani. Non sempre, nelle strutture sanitarie, gli addetti ai lavori conoscono il modo in cui trattare il corpo di un defunto musulmano; necessiterebbero di una specifica formazione, per evitare di incorrere in azioni che potrebbero ledere la sensibilità.

Il caso della riesumazione preso in esame riguarda un marocchino morto improvvisamente nella città di Bologna, in assenza della sua comunità. L'uomo stato seppellito in un cimitero non consacrato alla fede islamica, La notizia, divulgata sul web, ha scatenato la mobilitazione di connazionali, delle associazioni di *Khouribga* e, in particolar modo, della famiglia. La mobilitazione internazionale ha spinto il Consolato Generale del Regno del Marocco di Bologna a intervenire e con una documentazione ufficiale ha predisposto la riesumazione del corpoaffidata a una delle poche agenzie di pompe funebri islamiche presenti in Italia per garantire il rimpatrio.

L'islam interdice la riesumazione o lo spostamento delle spoglie. I casi estremi che permettono di evitare queste interdizioni sono dettate da necessità imperiose - *ḍarûrât*,[241] come, ad esempio, l'esigenza di referti medici, oppure, nei

---

[240] D. Arezki, *op. cit.,* 2004, p. 45.
[241] Fatwa n. 1.10.2002 – www.islam-on-line.net di Ibn Qudâma, Chawkânî, Ibn Taymiyya, Ibn Ḥajar Al-'Asqalânî.

casi di improrogabile interesse pubblico, così come descritti da *Chaikh Qaraḍâwî*: nel caso in cui il territorio predisposto sia o a rischio frane o sia divenuto una discarica; nel caso in cui il cimitero sia sorto su di un terreno di altrui proprietà – usurpazione; nel caso in cui vi sia un interesse pubblico relativo all'utilizzo del terreno in questione.[242]

Per i *malikiti* e gli *hanafiti* è possibile spostare le spoglie, prima della sepoltura, da un luogo all'altro, purché vi sia una giusta causa, come per esempio la prossimità con la famiglia. In questo caso specifico, la riesumazione è stata una forma di protesta contro la negligenza delle autorità italiane; la dimostrazione che nessun membro della comunità si disinteressa delle spoglie di un musulmano che era stato seppellito contravvenendo ad ogni regola; la volontà di permettere alla famiglia di ovviare, con dei riti funebri riparatori, alla condanna eterna cui sarà destinata l'anima del defunto.

Secondo la comunità, il seppellimento, avvenuto senza ottemperare ai tre riti funebri obbligatori, ha reso la riesumazione *ḍarûrât*.

Sempre più spesso però, in attesa dell'adempimento delle pratiche burocratiche, o altre motivazioni giuridiche (accertamento delle cause di morte, autopsia) il corpo è inumato in Italia, per poi essere riesumato e trasportato in patria; lo stesso avviene, come nell'esempio riportato, quando la notizia del decesso sopraggiunge alla famiglia dopo la sepoltura. In questi casi sono i familiari a pretendere l'esumazione e il riseppellimento del corpo nel paese di origine, passando per una lunga trafila burocratica.

Vittima del proprio destino e dei continui trasferimenti tra le due rive del Mediterraneo, l'immigrato è percepito come un qualunque altro oggetto nel momento in cui compie l'ultimo viaggio, rinchiuso in una bara che, frammista a miriadi di altri oggetti, è posta nella parte più fredda e buia del velivolo. L'ultimo viaggio, però, porrà fine alla perpetua erranza.[243]

La morte reale e simbolica rivelano, più di qualunque altro elemento inerente alle problematiche connesse con l'emigrazione, i legami complessi esistenti tra

---

[242] *Ibidem.*
[243] Y. Chaïb, *op. cit.*, 2000, p. 79.

l'emigrato e se stesso, la sua famiglia, la sua comunità, il paese d'origine e quello di accoglienza.

La morte, per la famiglia d'origine, è realizzata solo nel momento in cui si accoglie il feretro all'aeroporto, ed è solo la vista della bara a confermare la morte e la veridicità della notizia.

La maggiore difficoltà la famiglia di origine, è quella di non poter verificare personalmente l'identità del defunto; in effetti, esistono casi macabri di confusione delle bare e ciò fomenta ancora di più l'idea che morire in terra impura sia una maledizione eterna. La confusione rafforza la violenza della notizia, una violenza che diventa ancora più forte e simbolica quando l'immigrato è deceduto per morte non naturale, in questo caso, si ha la percezione di dannare perennemente l'anima di colui che non ha ricevuto un degno rito. La sparizione, in condizioni tragiche e sanguinarie, lascia perplessa e incredula la famiglia d'origine che continua a interrogarsi sull'enigma della morte. Riportiamo di seguito le parole di una donna settantaduenne incontrata a *Ain El Ghazi*, nella provincia di Beni Mellal:

> "Io non ho nessuno della mia famiglia in Italia ma molti uomini del villaggio sono partiti in cerca di fortuna. Qualcuno è tornato, qualcuno è rimasto all'estero, altri sono morti. Ogni volta che muore qualcuno di questi espatriati il dolore colpisce tutto il villaggio, sono tutti nostri figli. Noi donne corriamo a consolare la moglie, la mamma, la sorella, ci stringiamo intorno e piangiamo per la perdita subita. Non lasciamo mai sola la famiglia, in questi momenti bisogna essere uniti e attendere l'arrivo del corpo, unica consolazione per la famiglia che con la presenza del corpo è sicura che la persona è realmente morta, sa in quale luogo andare a pregare e compensa alla condanna della morte in terra straniera seppellendo il corpo là dove è nato."[244]

Come affermano Liesbeth Heering, Rob van der Erf e Leo van Wissenpp,[245] la famiglia d'origine è presente in ogni momento dell'esperienza migratoria: in una

---

[244] Colloquio del 07/07/21015 effettuato a Ain El Ghazi, durante la ricerca di campo in Marocco.

[245] L. Heering, R. van der Erf, L. van Wissenpp, "The Role of Family Networks and Migration Culture in the Continuation of Moroccan Emigration: A Gender Perspective" in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, n. 2, 2004, pp. 323–337.

prima fase, influenza la decisione di migrare, che è presa anche in base al quadro complessivo della situazione e delle esigenze familiari dell'emigrato. In una seconda fase, quei vincoli familiari e parentali rappresentano la base su cui si formano, nei paesi di accoglimento, quei gruppi che, oltre a svolgere una rilevante funzione di difesa e socializzazione, forniscono anche un aiuto materiale, soprattutto per la ricerca di una sistemazione abitativa e di un posto di lavoro, e che, pertanto, rivestono un'importanza primaria nel processo di inserimento sociale.[246] Non è da trascurare, infine, il fatto che i legami affettivi e gli obblighi economici, mantenuti verso i parenti rimasti nel paese di origine, orientino il tipo di progetto migratorio, che può essere di breve o lunga durata.[247]

La scelta del luogo di sepoltura ingenera non poca tensione quando le spoglie sono contese sia dai membri della famiglia nucleare, sia dai membri di quella d'origine. Il recupero dei beni e degli effetti personali del defunto, intensificano le tensioni all'interno della famiglia o tra le famiglie, quasi come se la morte non mettesse fine all'economia migratoria. Il valore intrinseco dell'emigrato si perpetua anche dopo la morte, continuando a incarnare il *dieu-merchandise*[248] dei tempi moderni. La famiglia d'origine reclama il corpo, affinché il defunto possa rinascere nello spirito dei sopravvissuti. La richiesta del corpo è una sorta di riattivazione del sentimento delle origini, è una protezione contro una morte giudicata cattiva, maledetta, che rimanda alla maledizione dell'emigrazione.[249]

La regola nella gestione della morte immigrata porta in primo piano un ordine comunitario che costituisce la marcatura territoriale e le prerogative del paese d'origine.

L'invio periodico di rimesse contribuisce in modo consistente al mantenimento dell'intera famiglia al paese, quindi, la morte dell'emigrato è vissuta come un fallimento per l'economia familiare o fallimento dell'economia migratoria. Si possono così distinguere i due corpi dell'immigrato defunto: un corpo naturale,

---

[246] L. Heering, R. van der Erf, L. van Wissen, "The role of family networks and migration culture in the continuation of Moroccan emigration: a gender perspective", in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, n. 30, 2004, pp. 323-337.
[247] Y. Alquane, *L'émigration maghrébine en France*, Cérès Production, Tunis, 1979, pp. 78-79.
[248] Y. Chaïb**,** *op. cit.*, 2000, p. 131.
[249] C. Attias-Donfut, F.-C. Wolff , *op. cit.,* 2005, pp. 813-836.

biologico, fatto di materia in decomposizione e rinchiuso in una bara; un *corpus economicus*, con i suoi beni e la sua eredità. Il rimpatrio ha conseguenze sull'intero apparato che ruota intorno alla morte, coinvolgendo questioni materiali e simboliche.[250]

La morte di un immigrato rappresenta una perdita economica sia per il paese di accoglienza (che perde manodopera a basso costo) sia per la comunità marocchina che, in virtù del forte rispetto/timore della morte, provvede alle spese del rimpatrio, mentre rappresenta acquisizione di nuove ricchezze per la famiglia d'origine.[251] La famiglia cerca, in ogni modo, soprattutto attraverso l'ausilio delle autorità consolari, di essere liquidati, di ottenere ciò che spetta loro di diritto; tutto ciò rappresenta un trionfo sulla morte, in quanto, le preoccupazioni economiche esorcizzano la paura e alleviano la sofferenza. Non a caso il rimpatrio delle spoglie mortali comporta anche, nel caso di immigrati celibi o divorziati, il rimpatrio dell'intero patrimonio accumulato.

La verifica del patrimonio è un indicatore sociale che descrive il tipo di vita che il soggetto conduceva all'estero. Lo status, il valore dell'emigrato sono direttamente proporzionali alle ricchezze accumulate in vita. Nonostante la vita di stenti, il creare un piccolo patrimonio è indispensabile per acquistare la stima del gruppo, mostrare il proprio merito e non far percepire alla famiglia le reali condizioni in cui si era costretti a vivere. Gli oggetti che solitamente accompagnano il feretro , sono oggetti di riconoscimento (gioielli, libretti di risparmio…), oggetti di seduzione (camicie, indumenti di foggia occidentale…), oggetti di comunicazione (radio, televisore…), oggetti marcatori di identità (tappeto per le preghiere, Corano…).

L'inumazione in Italia, come abbiamo già specificato, non è quasi mai definitiva, è una transizione che culminerà nel rimpatrio definitivo; anche da morto, il marocchino continuerà a essere sottoposto all'obbligo della migrazione.[252]

---

[250] A. Mazzali, A. Stocchiero, M. Zupi, *Rimesse degli emigrati e sviluppo economico: rassegna della letteratura e indicazioni per la ricerca*, *Laboratorio CeSPI*, Roma, 2002, pp. 87-91.
[251] G. Simon, *Les effets des migrations internationales sur les pays d'origine: le cas du Maghreb*, Sedes, Paris, 1990, pp. 67-68.
[252] A. Barrau, *Socio-économie de la mort. De la prévoyance aux fleurs de cimetière*, L'Harmattan, Paris, 1992, pp. 24-29.

Vi sono dei casi di non rimpatrio, ma è una scelta soggettiva rarissima che può dipendere solo da una pregressa volontà espressa dal defunto, oppure può dipendere da ostacoli imposti da norme sanitarie, o, in ultima istanza, può dipendere dalla rivalità tra la famiglia d'origine e quella nucleare che si contendono il feretro. La presenza all'estero di infrastrutture funerarie musulmane, dunque, la maggior presa di coscienza da parte degli occidentali sulla questione della morte, rassicura le famiglie di origine, almeno per quanto riguarda l'aspetto della ritualità.

Quando la morte di un caro incombe, si ha la sensazione di un vero e proprio annichilimento del mondo e della realtà, e tanto più è intenso il legame con la persona deceduta, tanto maggiore è il senso di disperazione provata. Il dolore, che deriva dalla lacerazione dei rapporti interpersonali, è un dolore antico che nel caso di coppie miste diventa ancora più profondo, perché si cerca di avere una acquisizione personale del dolore, strappando la morte alla sua dimensione collettiva per evitare le rivendicazioni familiari, si ha l'esigenza di mantenere le distanze. La rappresentanza sociale del matrimonio misto, si basa sulla vaga nozione di interculturalità che determina un equilibrio fragile, in cui, l'elemento positivo, è il cambiamento e, quello negativo, il conflitto. A prescindere dal funzionamento della coppia, il momento di vera crisi è specificato dalla morte e dalla scelta del luogo di sepoltura che decreterà la definitiva rottura o la sopravvivenza dell'unione. Di fronte alla morte, oltre al continuo scambio o al continuo confronto, è indispensabile affermare l'esistenza della coppia come entità. Inevitabili sono, spesso, gli scontri tra il coniuge e la famiglia d'origine. Per quest'ultima, il rimpatrio delle spoglie è un giusto ritorno alla terra procreatrice; per il coniuge straniero, seppellire il congiunto nella propria terra, costituisce la sola traccia tangibile della loro unione. La fragilità dell'unione rappresenta una doppia rottura, una rottura materiale dovuta frequentemente a una morte violenta e una rottura simbolica che culmina nel rimpatrio della salma e dei beni. Questa doppia perdita, a volte, simboleggia l'illusorietà dell'unione stessa.[253]

La dicotomia sul piano universale tra un paese legale e uno reale, per quanto riguarda l'inumazione, fonda la sua radice nella cosiddetta religione del suolo che strappa definitivamente, o lacera definitivamente, le unioni miste.

---

[253] J.-P. Vernant, *op. cit.*, 1989, p. 62.

La migrazione è, oltretutto, soggetta a introdurre una discontinuità spaziale che può provocare l'interruzione definitiva delle catene generazionali. Le uniche due opzioni sono le seguenti: rompere con i morti o rompere con i vivi.

La discontinuità spaziale si fa evidente: i luoghi di sepoltura sono rimasti nel paese d'origine mentre, i luoghi della vita sono situati altrove, interrompendo così l'iscrizione nella terra della catena delle generazioni.[254] O si rompe con i morti o si rompe con i vivi: essere sepolti nella terra d'arrivo significa consacrare la rottura con il passato e i suoi morti, ma significa anche preservare la possibilità di prolungare il ricordo di sé tra i vivi e stabilire una qualche sopravvivenza. Essere sepolti con gli avi sottolinea la fedeltà al passato familiare, ma rischia di separare l'individuo dalle generazioni viventi, quelle dell'avvenire.[255]

La filiazione e la memoria del defunto hanno entrambi lo stesso scopo escatologico, quello di eludere l'annichilimento.[256]

b. L'ISCRIZIONE TOMBALE

Il secondo esempio di percezione e scelta riguarda una iscrizione tombale ritrovata nel cimitero di Khouribga.

Durante la ricerca di campo in Marocco, dopo aver stilato un piano dei luoghi e acquisito informazioni sull'insieme di regole da rispettare per creare condizioni di accessibilità, hanno avuto inizio le prime visite ai cimiteri di *Khouribga* e *Beni Mellal*, previa una autorizzazione rilasciata dall'Università di afferenza e l'affiancamento di informatrici ben integrate nella società e nel soggetto di ricerca. Le visite ai cimiteri sono state considerate uno strumento utile per comprendere la probabile influenza della cultura funebre italiana su quella dei migranti di ritorno.

Nei diversi cimiteri visitati abbiamo notato che benché l'islam proibisca l'utilizzo di ex-voto, ciotole di acqua, vettovaglie, tutti elementi utilizzati in vecchie pratiche pre-islamiche, e proibisca l'erezione di strutture e la decorazione delle tombe, è ormai consuetudinario vedere non solo i suddetti elementi ma anche le

---

[254] J.-H. Déchaux, *op. cit.*, 1997, pp. 25-29.
[255] A. Petit, *op. cit.*, 2005, pp. 131-132.
[256] "Memory of ancestors provides a sense of belonging to a natural order, that of the perpetuation of life as testified by the succession of family generations" (J.-H. Déchaux, *op. cit.*, 1997, p. 281.).

tracce del passaggio dei parenti, infatti su gran parte delle tombe (contaminazioni importate dai migranti e praticamente assenti fino a qualche decennio fa, così come spiegato dai "guardiani" del cimitero) vi sono piante, fiori, a volte ceri, vi sono delle lapidi con maioliche molto alte e decorate.

Per evitare che le sepolture divenissero dei luoghi di culto, il Profeta ordinò di livellare le sepolture,[257] pertanto devono essere quasi raso terra, deve esservi sola una piccola protuberanza per indicarne l'esistenza. I giuristi concordano unanimemente sulla necessità di riempire la fossa solo ed esclusivamente con il terreno estratto per evitare una eccessiva elevazione, al massimo l'elevazione può essere di una decina di centimetri, il giusto affinché la sepoltura sia visibile e non calpestata, ma non bisogna assolutamente costruire pareti o innalzare cupole sulla tomba. Gli elementi che devono indicare l'esistenza di una sepoltura sono: una pietra posta in prossimità della testa, oppure due pietre, una posta in prossimità della testa, l'altra in prossimità dei piedi (se si tratta della sepoltura di una donna, a volte, è aggiunta un'altra pietra posta a metà sepoltura); le pietre possono essere sostituite anche da assi di legno che non dovrebbero contenere né iscrizioni o emblemi, per anonimizzare la tomba ed evitare di indicare il rango del defunto, né decori, perché considerati vanità mondane; successivamente, però, l'iscrizione è cominciata a essere tollerata per evitare una non spontanea violazione della tomba infatti è interdetto sia calpestare sia sedersi su di una tomba.[258]. È assolutamente vietato costruire delle moschee là dove sono presenti delle tombe, accendere ceri, sacrificare su di esse degli animali in onore del defunto, depositare fiori, arbusti o piante. Tuttavia, la consuetudine funeraria nei vari paesi musulmani, denuncia un'ampia varietà di pratiche, bollate dalla religione ufficiale come superstizioni, sopravvivenze pagane, fraintendimenti del vero insegnamento.

Esaminando un tipico cimitero marocchino abbiamo costatato che i principi raccomandati dai giuristi non sono assolutamente rispettati, infatti, nell'identificazione di una persona è specificato il nome che appare nella sua interezza sulla pietra tombale, per comunicare delle informazioni precise sulla

---

[257] Abû Dâwûd 2791. Vedi anche Al-Bukhari, *Detti e fatti del profeta dell'islam*, a cura di V. Vacca, S. Noja, M. Vallaro, UTET, Torino, 2003; Al-Nawawi, *Il giardino dei devoti. Detti e fatti del profeta*, a cura di A. Scarabel, SITI, Trieste 1990.
[258] *Ibidem.*

composizione della famiglia. Secondo la consuetudine il nome, messo per intero, mette in scena la legalità dell'appartenenza; consacra un individuo come essere che ha aderito a questo mondo e inaugura la sua condizione di morto. La data di nascita seguita da quella del decesso implicano e indicano la reale esistenza dell'essere. Le iscrizioni consistono anche nell'indicazione di versetti coranici, per consuetudine e come espressione o attestazione della propria appartenenza alla fede islamica.[259]

Non dovrebbe esserci ostentazione della propria identità individuale ma i simboli e i costumi introdotti dai migranti deviano dalla norma e indicano elementi caratterizzanti una molteplice identità. Nel momento in cui il corpo è rimpatriato, sono inevitabilmente introdotti elementi che hanno caratterizzato il vissuto della persona, abbiamo infatti ritrovato una tomba con una iscrizione lungo tutto il marmo della sepoltura su cui vi era scritto in italiano: "Laila, sarai sempre nei nostri cuori".

Questa iscrizione fa riferimento al vissuto del soggetto, indica che il defunto è stato ancorato in vita a un particolare contesto culturale, diverso e lontano dal proprio ma fondamentale per la sua esistenza. Diversi incisori di pietre tombali, incontrati della vecchia Medina di *Fés*, a *Khouribga* e *Beni Mellal*, hanno confermato che oramai è divenuta prassi incidere il nome e la data di nascita e decesso del defunto sia in caratteri arabi che latini, nel caso si tratti di un rimpatriato, a indicare e comunicare che il decesso è avvenuto in terra straniera.[260]

---

[259] M. Renaerts, *op. cit.,* 1984, pp. 367-441.
[260] Interviste effettuate a Fés e Beni Mellal:
7 Novembre 2014 – Fés: "Sono poche le richieste di iscrizioni in altre lingue, mai nessuno ha scelto la lingua italiana. Vi è sempre la richiesta di versetti del corano e qualcuno, soprattutto parenti di marocchini morti all'estero, chiedono che venga scritto il nome e la data del decesso in caratteri arabi e latini (traslitterazione), è un segno che indica che il decesso è avvenuto all'estero."

29 Aprile 2015 – Beni Mellal: "Gran parte dei nostri concittadini vivono in Italia, Spagna, Francia. Ogni volta che arriva la notizia di un decesso, un gruppo di persone, di solito qualcuno della famiglia, ordina l'incisione di una lapide. Sempre più spesso, soprattutto quando a provvedere sono i figli, fanno delle richieste particolari, oltre alla …richiedono la copertura in marmo della sepoltura, l'utilizzo di ornamenti…È meritorio, a livello comunitario sapere che la persona ha deciso di riposare eternamente nel suo paese, esso segna l'incredibile viaggio compiuto, le difficoltà affrontate in terra straniera ma è anche un omaggio a quel paese che, nonostante tutto, ha permesso la realizzazione di quello che era un grande sogno."

Pertanto, sebbene si scelga di essere rimpatriati, è poi difficile cancellare completamente quello che è stato il vissuto del defunto. Il progressivo cambiamento e la progressiva evoluzione della società tradizionale marocchina sono la "reazione" e l'adattamento a nuove dinamiche, interne ed esterne. Gli individui che hanno sempre vissuto sotto la salvaguardia del gruppo di appartenenza, nonché della famiglia, protetti da forme di solidarietà tradizionale, in un sistema di valori proprio dell'area culturale di appartenenza, oggi sono testimoni di una ricomposizione che sta stravolgendo anche i modi di pensare, di agire e in questo caso, di concepire la sepoltura definitiva.

CONCLUSIONI

Nella nostra analisi del rapporto tra i migranti e la morte e i migranti e i rituali funebri, siamo partiti dalla constatazione che vi sono una serie di incidenze atte ad influire notevolmente sulla logica che regola tali rapporti.

Con il presente lavoro, sulla base dell'analisi empirica delle variabili (cultura di provenienza, religione, condizioni di vita) e dei risultati ottenuti dalla ricerca di campo in Italia (nello specifico nella città di Maddaloni – Campania), abbiamo identificato gli interlocutori come persone con un forte senso della religiosità, provenienti da uno specifico contesto tradizionale locale, che sentono la propria migrazione come una parentesi da chiudere prima o poi. Sono uomini soli che vivono nel provvisorio, nell'illegalità, fortemente ancorati alla religione, cui si affidano per superare il dolore del distacco. Sono membri di una cultura che si trasferiscono per un certo periodo in una società estranea, alla quale devono adattarsi, ciò significa che il loro essere culturale e sociale – dunque, la lingua, la fede religiosa e i costumi quotidiani - è esposto, temporaneamente, a un habitat avulso. In una vita di difficoltà, incertezze, la morte corporea è l'ultimo stadio di un lungo processo, che ha inizio proprio nel momento in cui decidono di emigrare.

L'immigrazione è in sé considerata una sorta di morte interiore, spirituale in quanto, nel caso particolare, alla destabilizzazione determinata dal cambiamento, si aggiungono una serie di effetti devastanti: chi muore lontano da casa è una persona che muore per la seconda volta, una persona investita dalla "cattiva morte".

La morte è il viaggio finale di una vita itinerante, anche se, paradossalmente, ingenera una doppia rottura nel momento in cui i marocchini decidono di emigrare, ancora una volta, dopo la morte: una rottura con la terra della quotidianità, con il vissuto di una intera esistenza, con la famiglia nucleare, con la nuova comunità ricreata, ed una rottura con le proprie tradizioni (in quanto tutte le tappe obbligatorie della cerimonia funebre devono essere eseguite in Italia, seguendo pedissequamente i dettami religiosi). Alla prima lacerazione ovviano con il rimpatrio del corpo *post-mortem*, alla seconda lacerazione, invece, rimediano con l'introduzione in patria di elementi appartenenti alla cultura funebre italiana.

Abbiamo evinto che nella logica dei rapporti tra migranti e morte, i rituali funebri sono un veicolo per la trasmissione della conoscenza e, allo stesso tempo, uno specchio del vissuto e della reminiscenza collettiva.

I modelli di trascendenza e il sapere rituale che i migranti esprimono per superare la realtà della morte sono ereditati dalla memoria culturale che cresce, si rinnova e si tramanda, ma, nella logica dei rapporti con la morte in terra straniera, ci sono dei cambiamenti strutturali, necessari per adattare la ritualità funebre al nuovo contesto. I riti non sono una risposta razionale ma un insieme di tecniche, atti, gesti, parole che nascono da emozioni profonde, dall'esigenza di creare stabilità ed equilibrio sebbene, la rappresentazione in "luoghi estranei" e l'introduzioni di "elementi estranei" trasfigurano il suo senso provocando dei profondi cambiamenti nell'esecuzione del rito.

Sono inevitabilmente introdotte delle innovazioni, che possono essere considerate frutto di evoluzioni culturali e sociali, non sempre ritenute legittime da un punto di vista religioso. Molte di queste innovazioni, tra cui l'autopsia giudiziaria, il prolungamento dei tempi di sepoltura, l'utilizzo della bara o la riesumazione, sono considerate aberranti dall'ortodossia islamica ma sono oramai entrate di prepotenza nella contemporaneità, come forma di adattamento. Con il corpo importano inevitabilmente una serie di gesti/atti completamente sconosciuti alla tradizione, ma

che sono elementi fondanti della nuova identità originata dalla convivenza fra la propria tradizione e quella acquisita nel paese di approdo. Innovazione e preservazione sono le due caratteristiche fondanti della vita e della morte dei migranti. Anche la scelta di riesumare un corpo, come evinto dalla ricerca sul campo, si pone nettamente contro la fede religiosa, sebbene sia considerata l'unico viatico per essere sepolti nella terra dell'islam, il luogo della purezza, il luogo santificato dalla religione, l'unico luogo in cui si vivrà eternamente circondati dai propri avi.

Il desiderio sarebbe di trascorrere la propria vecchiaia al *blēd* circondati dalla famiglia ma, nell'impossibilità oggettiva di realizzare questo progetto, confidano nella comunità ri-creata in Italia, affinché i propri corpi siano rimpatriati dopo l'avvenuto decesso.

È risultato evidente che i fattori che giustificano la scelta del ritorno *post-mortem* in patria sono i seguenti: la necessità di ricongiungersi alla famiglia e alla terra natale, la paura di morire in solitudine senza essere circondati da persone in grado di compiere adeguatamente il rituale, la percezione dell'Italia come terra "impura" in cui non esiste la perennità delle sepolture.

I migranti marocchini, esprimendo il loro desiderio di essere rimpatriati, pongono l'accento sulla propria appartenenza a una cultura e a un territorio. La morte rappresenta un indicatore pertinente dell'esistenza ed è nel momento della morte che i più importanti valori culturali assumono una nuova valenza, questo è il motivo per il quale, per ancorarsi a quei valori di cui si sono privati durante l'esperienza migratoria, i marocchini esprimono il desiderio di essere inumati in Marocco.

I migranti cercano di preservare la propria ideologia mettendo in atto i riti comunitari ed enfatizzando l'appartenenza a una cultura e a una tradizione, ma sono soggetti a introdurre delle innovazioni nell'attuazione rituale. Peraltro, anche nella tradizione islamica, quantunque i riti della morte siano rappresentati univocamente con chiarezza e istruzioni precise, si verificano una serie di sfumature e diversificazioni nella messa in atto del rito funebre.

APPROFONDIMENTO 1: LA NASCITA DELLE POMPE FUNEBRI

Contrariamente alle precedenti ondate migratorie, spesso caratterizzate da soggetti analfabeti dediti esclusivamente al lavoro, le nuove generazioni di immigrati provengono da differenti contesti culturali, hanno una più alta scolarizzazione e rivendicano dei diritti considerati naturali. Cercano di adattare il "proprio essere musulmani" alla realtà in cui vivono, determinando dei profondi cambiamenti nell'interpretazione della stessa religione. Un esempio può essere l'emergenza della nascita delle pompe funebri che, oramai, non sono più sottomesse alla morale islamica; il fatto di arricchirsi sul dolore altrui è un'emancipazione che supera l'ostacolo etico; si crea una netta separazione tra gli interessi economici e quelli morali.

In Italia, le imprese di onoranze funebri islamiche svolgono la funzione di intermediari nella gestione della morte e nell'organizzazione della ritualità, soprattutto quando si tratta di una persona immigrata che non conosce la normale prassi vigente e che desidera riproporre in pieno i riti della cultura d'origine, pur in un contesto sociale differente, richiedendo l'adempimento di un rituale nel rispetto della tradizione di cui è foriero. Alcune agenzie funebri, soprattutto nei primi anni in cui si sono registrate numerose presenze di immigrati provenienti dal Nord Africa, si sono dimostrate impreparate di fronte alla morte di persone di religione (e quindi di ritualità) non cristiana, tanto da richiedere spesso l'aiuto e l'appoggio di immigrati presenti sul territorio da più tempo e impiegati nei servizi di assistenza sociale. L'esigenza di gestire la morte, secondo i dettami e le prescrizioni della religione islamica, ha contribuito alla formazione di persone specializzate nel lavaggio, nell'organizzazione e nella esecuzione del rituale tradizionale, riproposto anche nel paese d'immigrazione. La presenza degli immigrati in Italia, però, è considerata come passeggera e temporanea, nella vita come nella morte.

Le imprese funebri, che si interessano della "questione rimpatrio", per contenere i costi di trasporto, hanno stipulato convezioni con la compagnia aerea di bandiera - *Royal Air Maroc* con La Banca Popolare del Marocco - *Banc Ac-Chaâbï*.[261] L'impresa si preoccupa di tutti i documenti necessari per la sepoltura o per il rimpatrio, che dovranno essere presentati al servizio cimiteriale del consolato.

[261] http://www.royalairmaroc.com/it-it; http://www.gbp.ma/Pages/Home.aspx

Bisogna innanzitutto denunciare la morte: se il decesso avviene in ospedale, la struttura sanitaria si occupa di darne notizia; se, invece, avviene nell'abitazione, l'agenzia di pompe funebri chiama il medico legale per accertare l'avvenuto decesso e la causa della morte, da segnalarsi sul documento Istat. In caso di trasporto internazionale, è praticata una puntura conservativa sul cadavere e il corpo viene deposto in una bara sigillata ermeticamente, per questioni di igiene. L'autorità giudiziaria, inoltre, fornisce una relazione dettagliata sul decesso. Se il defunto non ha documenti, non è regolarmente residente o non si è certi della sua identità, si richiedono le impronte digitali per l'identificazione; i documenti e il passaporto vengono annullati. Inoltre, il consolato deve inoltrare una richiesta al Ministero degli Affari Esteri del Marocco, dove sono indicate le generalità, il luogo del decesso, la causa e il luogo di inumazione; da lì è possibile, in seguito, avvertire i familiari. Il Ministero invia al consolato[262] un codice che deve essere inserito nel lasciapassare mortuario, per provvedere al trasporto della salma. In seguito, all'agenzia sono rilasciati alcuni documenti: il passaporto di morte; la richiesta di lasciapassare che dichiara che la morte non è avvenuta per malattia contagiosa (in caso contrario è necessaria una prescrizione dell'Usl in cui è specificato che la morte è avvenuta per malattia contagiosa e che la cassa non può essere aperta per alcun motivo); un documento in lingua francese indispensabile per la dogana marocchina e, infine, il lasciapassare del consolato in lingua italiana.[263] Tutti questi documenti devono essere firmati dal vice console e dati all'agenzia di pompe funebri che li consegna in Prefettura per legalizzare la firma, per poi procedere al trasporto della cassa.[264]

Quando il feretro arriva in Marocco, sono necessari il visto della dogana e della polizia di frontiera: inoltre, deve essere comunicato l'orario di arrivo dell'aereo, per far trovare l'ambulanza che si occuperà del trasporto della salma fino al cimitero,[265] nel luogo di sepoltura indicato nel lasciapassare. Per la spedizione, la

---

[262] www.conscasablanca.esteri.it/Consolato_Casablanca

[263] www.prefettura.it

[264] Tutto ciò è richiesto perché il Marocco non aderisce alla *Convenzione di Berlino del 10 febbraio 1937* e alla *Dichiarazione della XVII Conferenza dell'Organizzazione Panamericana della Sanità del 5-13 dicembre del 1965*, le quali stabiliscono i documenti necessari per il trasporto di una salma che, deve avvenire tramite una bara chiusa ermeticamente.

[265] Il cimitero è situato sia su di un asse circolare, sia su di una piccola collina visibile dai luoghi abitati e topograficamente facilmente accessibili ed è visibile grazie al suo posizionamento, ma anche grazie al colore bianco delle sue tombe. Le tombe semplici rispecchiano l'ideologia maghrebina ed il costume popolare secondo cui l'ultima dimora deve essere umile e senza alcuna pretesa, se non quella

bara è messa dentro un sacco aereo, o un rivestimento esterno, usato durante il trasporto, per proteggerla e che presenta, al di sopra una tasca dove è inserita tutta la documentazione del defunto. Nel caso in cui il defunto venga sepolto in cimiteri italiani, l'agenzia deve richiedere la stessa documentazione, l'autorizzazione al Comune, eccetto il passaporto mortuario e il lasciapassare del consolato.[266]

Le bare non previste dal rituale islamico, ma obbligatorie per il rimpatrio nella maggior parte dei Paesi oggi mèta dei flussi migratori, non hanno la forma a croce, ma sono generalmente rettangolari; esse non presentano, inoltre, l'imbottitura interna perché il corpo viene avvolto in un lenzuolo, sul quale sono incisi, sovente, versetti tratti dal Corano che si riferiscono alla morte o alla vita *post mortem*.

Il fenomeno migratorio determina la trasformazione non solo delle abitudini o delle tradizioni quotidiane, in virtù di quel necessario adattamento alla nuova realtà sociale, ma comporta anche delle profonde modifiche culturali di quei rituali che segnano particolari momenti della vita umana, tra cui la morte. Una tradizione definitivamente scomparsa è la sepoltura della placenta che è da sempre stata ritenuta una pratica fondamentale per creare un legame indissolubile tra il nuovo nato e la terra d'appartenenza, ma è economicamente e fisicamente impossibile portare a termine questo rito. La soluzione al problema della sepoltura di bambini, invece, è stata risolta: infatti, le salme dei piccoli sono inumate in prossimità degli altri bambini, anche di fede diversa, poiché per gli islamici i bambini nascono tutti musulmani.

---

di essere posizionata sul terrapieno o su di una duna, sono sempre e comunque degne nel loro aspetto e nei loro ornamenti (ogni tipo di ostentazione è vista come un affronto alla potenza divina). Vi è solo la divisione di genere. La tomba della donna presenta una pietra tombale in più, posta al livello mediano della fossa, in corrispondenza del ventre. La memoria dei morti è mantenuta dalle periodiche visite al cimitero, ma anche dai ceri che si bruciano in loro onore e dall'incenso che si depone sulle loro tombe. A volte si portano al cimitero degli ex-voto rudimentale, come dei piccoli pezzi di stoffa di lana, seta o flanella che si appendono ai rami degli alberi o a steli di fortuna; in prossimità della tomba a volte si lasciano anche dei piatti, dei contenitori pieni di acqua o di profumo. Così, l'esperienza spirituale del morto sembra rispondere al bisogno della "restituzione magica" e rituale. Il corpo *fâni* "deperibile" è afflitto dalla finitezza. Pertanto questa tentazione di restituire eternamente l'anima dei morti alle persone che sono a loro care, espressa attraverso l'uso di reliquie ed effigi, di covoni e tutto ciò consacrato dalla cerimonia, sotto delle apparenze molto pompose, non rivela una condotta tipicamente maghrebina.

[266] www.sestosg.net/CmsReply/.../urpcertificatidocumenti

APPROFONDIMENTO 2: SEPOLTURE ISLAMICHE IN ITALIA - LEGISLAZIONE

Non sono molti i cimiteri islamici in Italia, ma molti Comuni mettono a disposizione delle comunità islamiche delle aree dedicate. Alcune città sono attrezzate da anni, quali Trieste, Bologna, Milano, Torino[267] e altre stanno prendendo nuovi accordi da attuare, come ad esempio a Maddaloni e Caserta.

La legislazione italiana, contrariamente a quella di altri paesi europei, sembra porsi, nei confronti delle diverse esigenze religiose, in modo tendenzialmente duttile. L'art. 100 di polizia mortuaria[268] prevede, infatti, che i cimiteri possano disporre di reparti speciali e separati per la sepoltura di cadaveri di persone professanti un culto diverso da quello cattolico ed il 2° comma, della stessa disposizione, evidenzia che: "le comunità straniere possano avanzare richiesta alfine di disporre di aree, negli spazi cimiteriali, ad esse esclusivamente destinate". Per ciò che riguarda invece la sepoltura del corpo direttamente nella terra, senza bara, gli immigrati musulmani in Italia, sembrano non opporsi qualora questa prassi non venga realizzata. Tuttavia, la legge italiana non esclude, comunque, che il cadavere possa essere interrato in materiale diverso dal legno, a patto che sia biodegradabile e che ottenga l'autorizzazione del ministero della Sanità.

Solitamente le tombe, nei cimiteri italiani, non sporgono rispetto al terreno, come è usuale nella tradizione musulmana, e si confondono con l'erba del prato, sono spostate rispetto al centro del cimitero e separate dagli altri lotti da sentieri; non ci sono pietre tombali, ma appena piccole lapidi a segnare i diversi tumuli che si susseguono nel prato, senza apparente soluzione di continuità. I musulmani chiedono una cassa in legno semplice, non trattata, e per il resto confermano di non necessitare di luci o strutture imponenti, ma solo di piccole lastre con targhette su cui incidere i nomi e le date, secondo il sistema arabo ed europeo.

I corpi secondo l'Islām non dovrebbero essere mai più spostati, infatti, le bare non possono essere riaperte se non dopo una decina d'anni, per procedere con l'inumazione di un altro membro della famiglia. Il luogo dove è interrato il defunto

---

[267] http://www.oltremagazine.com/site/index.html?id_articolo=484
[268] Regolamento di polizia mortuaria (*DPR 10 settembre 1990, n. 285*).

diventa una sorta di proprietà immobiliare, che non può essere venduta, né tanto meno beneficiata da altri.

In Italia la situazione è un po' diversa con l'esumazione dopo 20 anni, ma pare che le varie amministrazioni cerchino di rispondere, nei limiti del possibile, alle esigenze dei musulmani, rispettando la loro cultura e trovando soluzioni idonee anche per gli spazi destinati al lavaggio del cadavere. La pratica abituale del rimpatrio delle salme, da parte dei migranti, non è dovuta alla mancanza di un luogo di sepoltura adeguato, rispetto ai criteri religiosi. Si delinea, in questo modo, una struttura binaria all'interno delle scelte concernenti le pratiche funebri degli immigrati marocchini.[269] Da una parte, vi è l'opzione più comune e diffusa, il rimpatrio delle salme nel paese di origine, dall'altra, vi è la possibilità di utilizzare lo spazio cimiteriale riservato ai fedeli di religione musulmana. La necessità di orientare le fosse in direzione della città Santa dell'Islām, è una delle motivazioni più spesso adottate dai musulmani per rifiutare la sepoltura nei cimiteri pubblici e per avanzare la richiesta di spazi cimiteriali separati. A volte alcuni rilevano, in questa pratica, una scelta politica e sociale di rifiuto da parte dei musulmani di integrazione. Gli esponenti delle associazioni islamiche giustificano questo rifiuto con la mancanza di spazi cimiteriali adeguati, in conformità a precise condizioni: l'orientamento delle sepolture che nei cimiteri europei è reso difficile dalla disposizione in file regolari e l'impossibilità per un musulmano di essere seppellito accanto a un miscredente.

Pertanto, le associazioni islamiche richiedono la costruzione di cimiteri confessionali appropriati e separati, in contrasto con le leggi che garantiscono e ammettono solo sepolture laiche. In effetti, le condizioni della separazione e dell'orientamento delle tombe sembrano essere talmente vincolanti, che la maggior parte degli emigrati preferisce infrangere la norma religiosa, la quale impone che il morto sia seppellito entro breve tempo nel luogo dove è deceduto, e optare per il rimpatrio. Se non vi sono impedimenti tecnici, il rimpatrio non può neppure essere ricondotto a semplici questioni religiose, ponendosi piuttosto in parziale contraddizione con questo precetto islamico. Il periodo necessario per il rimpatrio delle salme può, infatti, prolungarsi oltre misura, fino a tre, quattro mesi in alcuni

[269] F. Gabrieli, U. Scerrato, *Gli arabi in Italia: cultura, contatti e tradizioni*, Bompiani, Milano 1993, p. 105.

casi, sia per motivi burocratici, ma più spesso per motivi economici. Essere inumati in terra d'emigrazione dove vigono leggi, regole, completamente diverse dalle proprie, minaccia, anche dopo la morte, il "provvisorio che dura".

Nell'Islām si raccomanda al musulmano di visitare i cimiteri. La vasta realtà dell'Islām, parallelamente alle altre grandi tradizioni teologiche ufficiali, viene spesso influenzata da riti, credenze, norme e costumi che diventano molto durevoli nel tempo, permeando la cultura della società.

In definitiva, la persistenza della logica islamica che regola i rapporti tra migranti e morte non è una semplice sopravvivenza: il migrante può farsi inumare all'estero, ma nel rispetto dei valori reputati arabo-islamici e nella misura in cui l'inumazione non rimetta in causa la sua identità di musulmano.

APPENDICE 1

Le due schede **migranti in Campania** e **migranti di ritorno** riportano delle interviste semi-strutturate condotte con i migranti marocchini che abitano a Maddaloni e i migranti di ritorno incontrati a Khouribga e Beni Mellal. Il gruppo è abbastanza eterogeneo per quanto riguarda l'età, il livello culturale e il tempo di permanenza in Italia. Per la difficoltà di affrontare l'argomento morte, percepita come un evento intimo, privato e "pericoloso", l'unica domanda a cui tutti gli intervistati hanno dato una risposta è dove desiderassero essere inumato e perché.

1. MIGRANTI IN CAMPANIA

Sesso età	Paese di provenienza	Città di residenza dal	Lavoro	Dove desidera essere sepolto e perché	Anno di riferimento
M 36	Khouribga (C.-O.)	Maddaloni 1998	Stagionale	Voglio tornare in Marocco per vivere lì la vecchiaia circondato dalla mia famiglia, se non riesco in questo progetto, spero almeno di riuscire a essere sepolto nel cimitero di Khouribga, accanto a mio padre.	2010
M 38	Settat (C.-O.)	Maddaloni 2000	Ambulante	Sicuramente in Marocco, in Italia incinerano i corpi, e questo è peccato per l'islām.	2010-2012
M 52	Khouribga (C.-O.)	Caserta 1980	Mediatore culturale	Desidero essere sepolto tra la mia gente, io so che per l'islam dovrei essere seppellito subito dopo la morte, ma il richiamo della mia terra è più forte, Dio mi perdonerà.	2010-2015
M 68	Beni Mellal (T.-A	Maddaloni 1982	Macellaio	Voglio tornare a Beni Mellal, i miei figli non vivono secondo la religione, non parlano neanche l'arabo, come potrebbero organizzare il mio funerale?	2014-2015
M 42	Moujd (T.-A.)	Caserta 1999	Inoccupato	Essere sepolto in Italia significa non essere musulmano	2014
M 38	Khouribga (C.-O.)	Maddaloni 2001	Ambulante	Sogno di tornare in Marocco, già ho vissuto tutta la vita in solitudine, ed il pensiero che nessuno verrebbe a pregare sulla mia tomba mi spaventa.	2014
M 54	Mghila (T.-A.)	Maddaloni 1988	Muratore	Voglio essere sepolto in Marocco, in Italia non ci sono membri della famiglia che verrebbero in visita al cimitero e poi per l'islām è un peccato	2010-2012

				essere seppellito tra i cristiani. Non ho un lavoro fisso, ma cosi come io contribuisco economicamente per garantire il rimpatrio di un connazionale, anche gli altri faranno lo stesso con me.	
M 45	Khenifra (T.-A.)	Maddaloni 2004	Inoccupato	Sono tanti anni che non rientro in Marocco, non ho i documenti per poter poi tornare in Italia. Sento tutti i giorni mia moglie e i miei figli, ed è l'unico momento positivo della giornata. Dopo tanta sofferenza, almeno da morto voglio ritrovare la pace e tornare a casa. La mia famiglia sono i miei fratelli marocchini, sempre presenti nei momenti di difficoltà e sicuramente saranno presenti anche se dovessi morire in Italia	2010-2015
M 19	Khouribga (C.-O.)	Nato a Caserta 1998	Studente	Conosco solo l'Italia,sono nato qui, ma spero di essere sepolto accanto ai miei genitori. Loro sicuramente sceglieranno di essere sepolti a casa.	2014
F 31	Fquih Ben Salah (C.-O.)	Maddaloni 2007	Badante	Non ci ho ancora pensato, amo l'Italia, amo il mio lavoro, vedo spesso la mia famiglia e ormai tutta la mia vita è lontana dal Marocco	2010-2016
F 38	Azilal (T.-A.)	Maddaloni 2000	Casalinga	Io "vivrò" dove vivono i miei figli.	2010-2016
M 63	Khouribga (C.-O.)	Maddaloni 1985	Ambulante	Non ci avevo mai pensato e non ci voglio pensare, è un argomento che mi spaventa. Non so che sarà della mia vita, so solo che da vivo o da morto tornerò a Khouribga, e se nessuno provvederà alle spesa, mia moglie farà l'impossibile per farmi ritornare accanto a sé.	2010-2016
M 42	Beni Mellal (T.-A.)	Maddaloni 2003	Stagionale	Torno a casa ogni estate, e ogni volta che si avvicina la partenza, mia madre comincia a piagnucolare, facendomi promettere che starò attento, che starò in guardia e che ritornerò	2014

				l'anno successivo. Non so quando giungerà il mio momento, so che dovrò mantenere fede alla promessa.	
M 33	Beni Mellal (T.-A.)	Maddaloni 2003	Inoccupato	Non è possibile rimanere in Italia, dopo venti anni la tua tomba non esiste più e gettano via le ossa. Questo è un peccato, devo tornare in Marocco, non posso restare.	2014
M 37	Beni Mellal (T.-A.)	Caserta 1999	Stagionale	Viaggio spesso, trascorro sei mesi in Italia e sei mesi in Marocco. Il mio più grande desiderio è morire a casa, e so che lì morirò circondato dalla famiglia e dagli amici che piangeranno per me.	2010-2012
M 50	Moujd (T.,A.)	Maddaloni 1992	Ambulante	In Marocco. In Italia ho i fratelli, i cugini, ci sono gli altri musulmani, ma ho paura che non sapranno fare un corretto funerale.	2014-2015

C.-O. – Chaouia-Ouardigha
T.-A. – Tadla-Azilal
Maddaloni – Provincia di Caserta

2. MIGRANTI DI RITORNO

Sesso Età	Città di provenienza Città di origine		Data
M 54	Acerra (NA) Khouribga	"Sono qui per restare un po' di tempo con la mia famiglia. In Italia ho un buon lavoro, ho i miei amici, la mia comunità ma mia moglie non ha mai voluto lasciare il Marocco. Da Maggio ad Ottobre lavoro in Italia ad Acerra, nei restanti mesi torno a casa e riesco a guadagnare un bel po' vendendo prodotti italiani al mercato. Qui a Khouribga tutti usano e comprano prodotti italiani (abiti e accessori), ho comprato un furgoncino che carico ad ogni rientro. Non è così tanto triste la mia vita, a volte ho nostalgia dei miei figli, ma quando sono a Khouribga ho nostalgia della mia vita in Italia; ogni volta che salgo sull'aereo provo gioia e tristezza, lascio sempre qualcosa ma so di trovare qualcos'altro. Ormai appartengo ad entrambi i paesi. Io sono berbero, i miei genitori erano originari del Sous, e come ogni uomo che appartiene a questa cultura ho un forte legame con le mie radici. Pago da anni una assicurazione in Italia perché voglio che da morto mi riportino a casa, anche se spero di morire qui e di smetterla un giorno con questi continui viaggi. In Italia so che esistono alcuni cimiteri, ma ho paura di tante cose e soprattutto ho paura che i miei figli si dimentichino di me, chi verrebbe a pregare sulla mia tomba?". Ho sempre con me i miei documenti perché se dovessi morire all'improvviso, devono sapere che sono un musulmano e non mi possono seppellire in un cimitero cristiano, anche perché, qui in Italia dopo 20 anni non esisti più, in Marocco invece il tuo corpo non sarà mai più toccato.	18/01/2015
M 39	Caserta Khouribga	"Sono molto legato all'Italia, ho lavorato duro nell'edilizia (periferia di Caserta). Sono riuscito con tanti sacrifici a mettere abbastanza da parte. Ho cominciato a costruire la prima casa per la mia famiglia, poi mi sono accorto che costruire case qui in Marocco era una attività molto conveniente, ora è diventato il mio lavoro. Torno nella mia seconda casa almeno due, tre volte l'anno, mi mancano gli odori, i sapori, ma quando sentirò che sto per morire, tornerò per sempre a casa, voglio morire a Khouribga, dove so che mia madre e le mie sorelle benediranno la mia anima. Ho il ricordo di mio padre che diceva sempre: "ho sposato tua madre perché ha una bella voce, canterà per me al mio funerale e la mia anima troverà pace!". Poi, se dovessi morire in Italia sicuramente i miei amici, e tutti gli altri marocchini non mi faranno seppellire laggiù."	07/02/2015
M 49	Mondragone (CE) Khouribga	"Io lavoro e abito con la mia famiglia a Mondragone. Ho una macelleria islamica e vendo anche le spezie che riesco a portare con me, al mio rientro tutta la comunità è felice. I miei figli ormai sono italiani, da piccoli era una gioia l'estate perché si partiva tutti insieme per tornare dai nonni, ora invece hanno la loro vita, preferiscono passare solo per qualche giorno e poi fare	20/02/2015

		altro. Io e mia moglie invece, dobbiamo tornare, dobbiamo far visita ai nostri genitori, prenderci un po' cura di loro. Io non ho mai avuto dubbi, voglio essere seppellito in Marocco, e con il tempo capirò se ho cresciuto i miei figli da buon musulmani, se verranno ad onorare la mia tomba, se sono riuscito a trasmettergli quei valori con i quali io sono cresciuto."	
M 49	Salerno Khouribga	Vissuto in Italia per 20 anni a Salerno - attualmente gestisce un ristorante italiano nella sua città natale: "Ho sempre pensato di tornare in Marocco, il mio sogno era di lavorare qui, anche se l'Italia mi manca molto. Non ho mai pensato di essere sepolto in Italia, anche se lì ho lasciato le mie due figlie. Non hanno ricevuto una educazione islamica, perché non sono mai stato un vero praticante, e comunque sono nate da una unione mista, dunque non saprebbero cosa fare in occorrenza di un decesso. Poi, qui a Khouribga ho tutta la mia famiglia e so che mia madre e le mie sorelle verranno a farmi visita al cimitero."	14/04/2015
M 39	Aversa Khouribga	"Anni fa sono emigrato in Francia, poi ho raggiunto mio fratello che viveva ad Aversa. Mi avevano detto che nel sud Italia si viveva meglio, che la gente vive come i marocchini e che lì sicuramente non avrei sentito tanto la mancanza di casa. Non ho trovato lavoro però e una volta scaduto il permesso di soggiorno ho deciso di ritornare, e non restare , come fanno tanti connazionali, vivendo nella paura. Sarei tornato comunque perché il mio desiderio è sempre stato quello di vivere la mia vecchiaia nel mio paese e di essere seppellito nel cimitero dove sono sepolti tutti i membri della mia famiglia. All'inizio è stato difficile, se torni senza aver concretizzato qualcosa, è la tua stessa famiglia ad emarginarti, però, negli anni, sono riuscito a mettere da parte un po' di soldi con i quali ho costruito una casa per me e la mia famiglia ed aperto questo piccolo bar, grazie al quale viviamo tutti dignitosamente."	16/07/2015

APPENDICE 2: FOTO DELLA RIESUMAZIONE E DELL'ISCRIZIONE TOMBALE

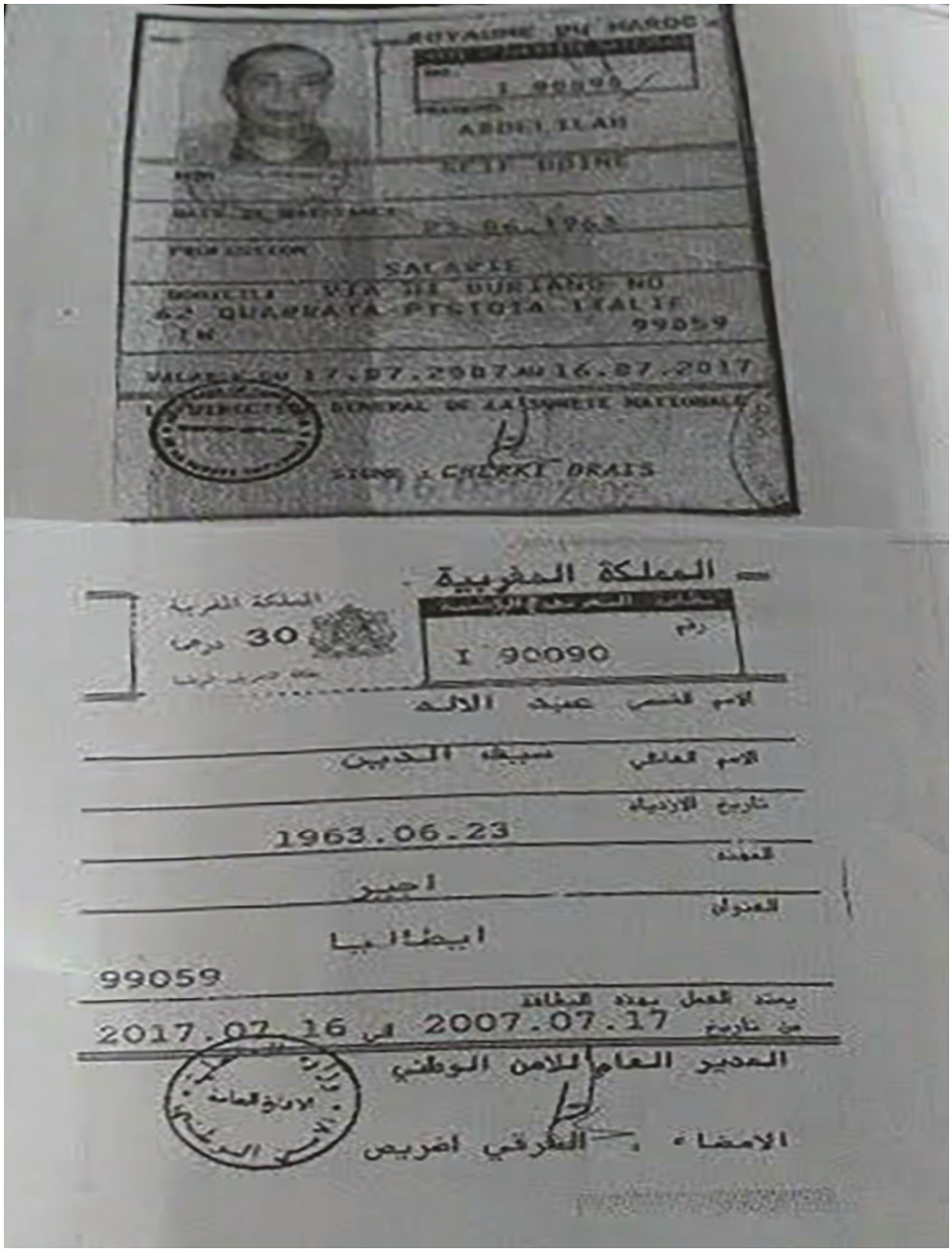
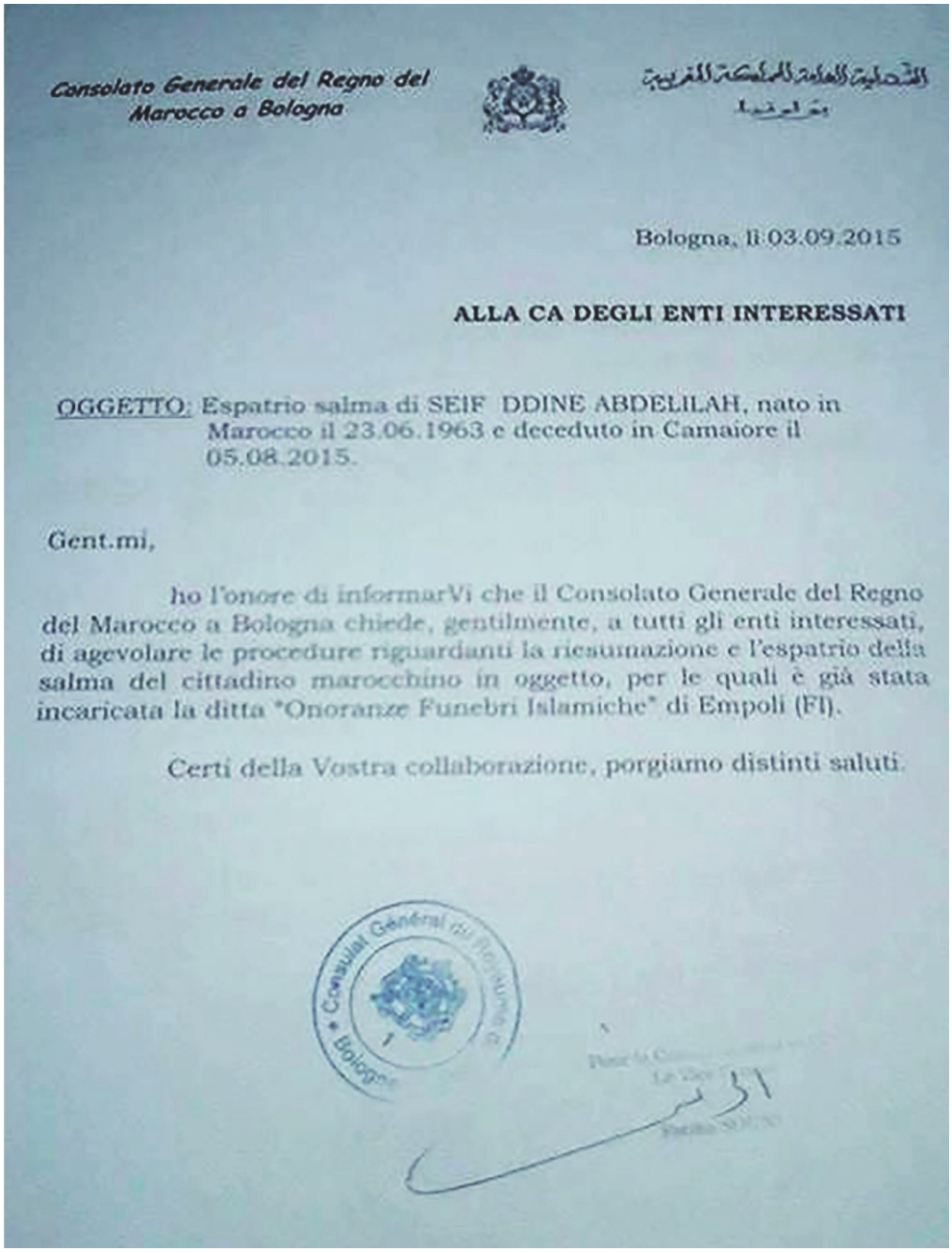


Foto 1: Documento defunto

Foto 2: Sepoltura in cimitero italiano



Consolato Generale del Regno del Marocco a Bologna

القنصلية العامة للمملكة المغربية
بولونيا

Bologna, li 03.09.2015

ALLA CA DEGLI ENTI INTERESSATI

OGGETTO: Espatrio salma di SEIF DDINE ABDELILAH, nato in Marocco il 23.06.1963 e deceduto in Camaiore il 05.08.2015.

Gent.mi,

ho l'onore di informarVi che il Consolato Generale del Regno del Marocco a Bologna chiede, gentilmente, a tutti gli enti interessati, di agevolare le procedure riguardanti la riesumazione e l'espatrio della salma del cittadino marocchino in oggetto, per le quali è già stata incaricata la ditta "Onoranze Funebri Islamiche" di Empoli (FI).

Certi della Vostra collaborazione, porgiamo distinti saluti.

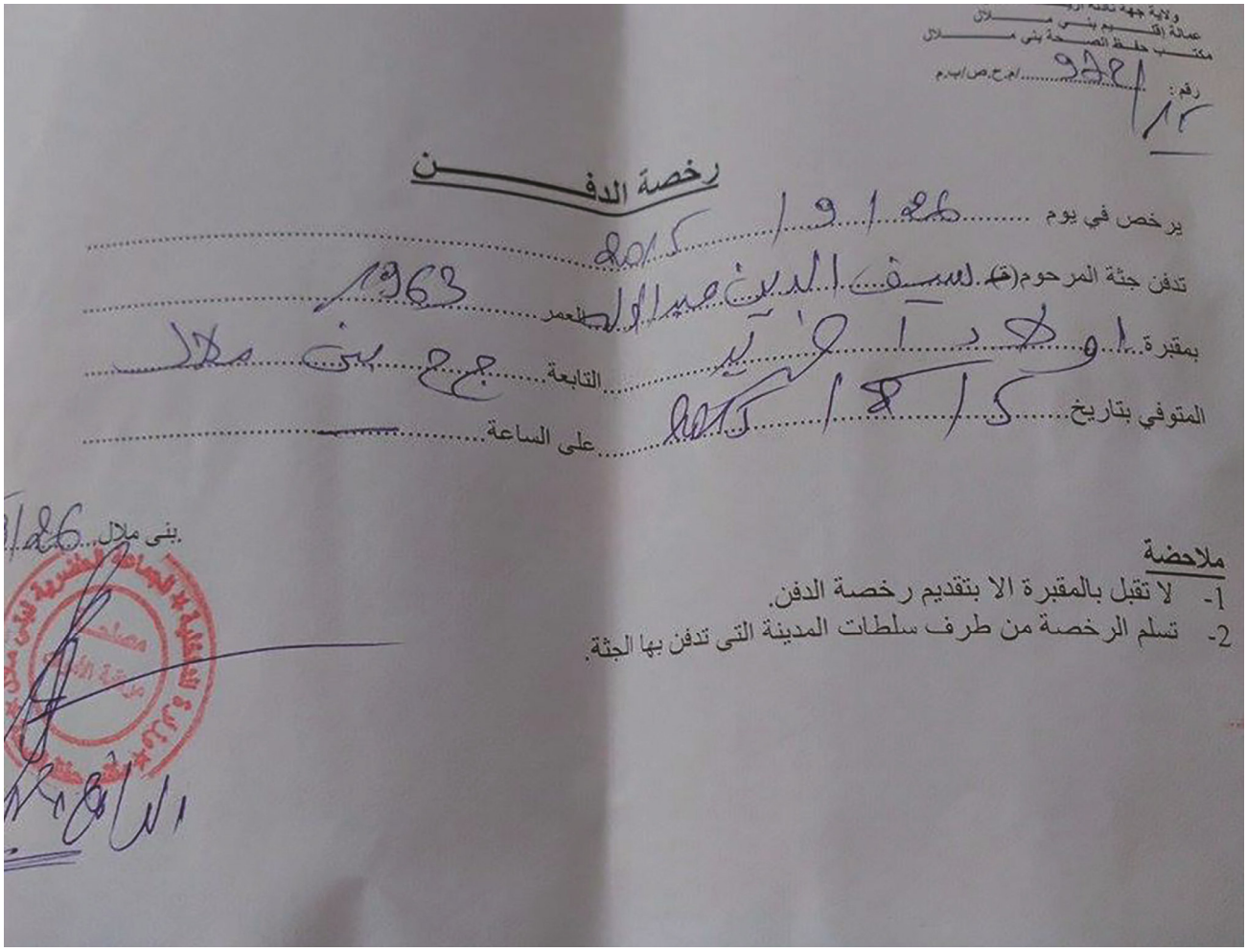
Consulat Général du Royaume du Maroc * Bologne

Foto 3: Documento richiesta espatrio salma

Foto 4: Riesumazione

Foto 5: Riesumazione

Foto 6: Trasporto salma



ولاية جهة تادلة أزيلال
عمالة إقليم بني ملال
مكتب حفظ الصحة بني ملال
رقم: 972/ م.ح.ص/ب.م
15

رخصة الدفن

يرخص في يوم 26/9/2015
تدفن جثة المرحوم(ة) سيف الدين عبد الله العمر 1963
بمقبرة اولاد آخريد التابعة ج.ح بني ملال
المتوفي بتاريخ 5/8/2015 على الساعة —

بني ملال 26/9

ملاحظة
1- لا تقبل بالمقبرة الا بتقديم رخصة الدفن.
2- تسلم الرخصة من طرف سلطات المدينة التى تدفن بها الجثة.

Foto 7: Documento doganale

Foto 8: Tomba con iscrizione in italiano

Foto 9: Tomba con iscrizione in italiano

Foto 10: Doppia iscrizione – arabo/francese

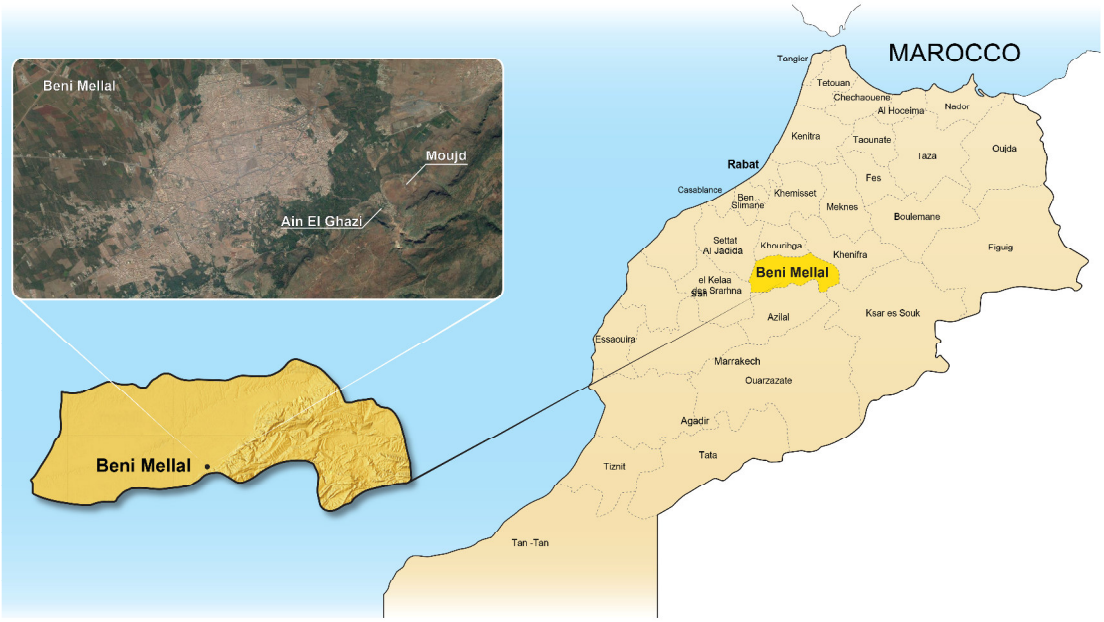
Foto 11: Doppia iscrizione – arabo/francese

Foto 12: Doppia iscrizione – arabo/francese

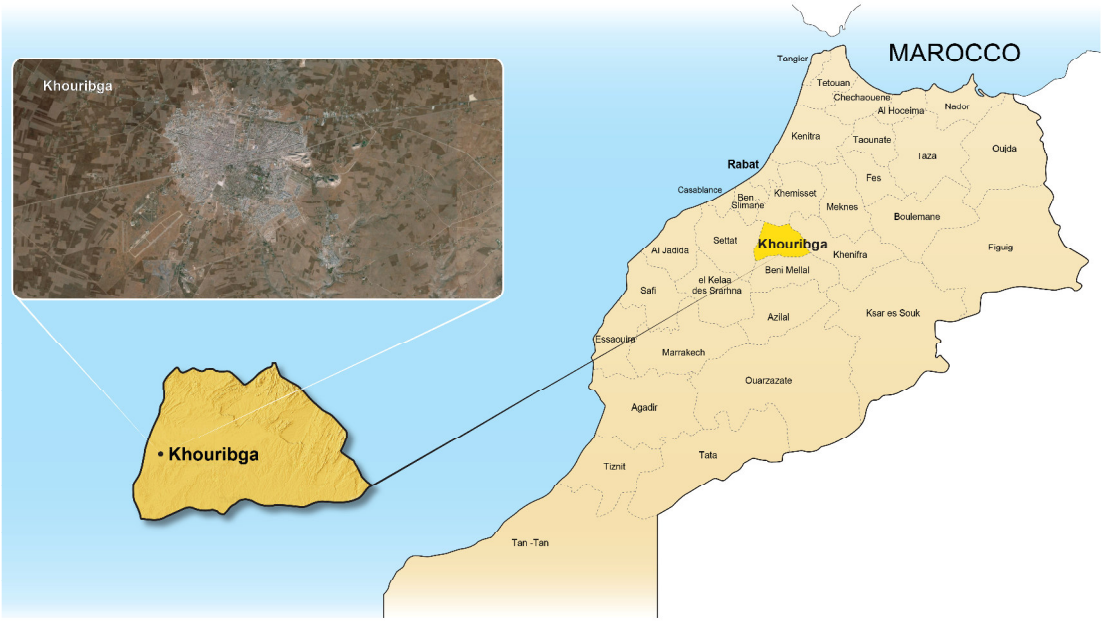
CARTOGRAFIA

TADLA-AZILAL - BENI MELLAL

MOUJD - AIN EL GHAZI



CHAOUIA-OUARDIGHA
KHOURIBGA



CAMPANIA - CASERTA
MADDALONI

SECONDA PARTE

CAPITOLO V

ELEMENTI PER UN'ANALISI DEL RITO FUNEBRE NEL MEDIO ATLANTE MAROCCHINO

INTRODUZIONE

In questa seconda parte della ricerca, abbiamo indagato la specificità del rapporto con la morte e con la pratica rituale nell'area maghrebina e in particolare in Marocco, riportando i dati ottenuti dalla ricerca di campo, condotta nelle regioni da cui provengono i migranti presenti in Campania - *Tadla-Azilal* e *Chaouia-Ouardigha*, nelle rispettive province di Beni Mellal e Khouribga. Alla fase di osservazione è seguita una fase di partecipazione attiva, in due piccoli villaggi berberi nella provincia di Beni Mellal: *Moujd* e *Ain El Ghazi.*

Si è cercato, attraverso la ricerca di campo di catturare la complessità di alcuni processi e l'attenzione è stata posta sullo studio delle modifiche in atto, rispetto al concetto di ritualità e sull'analisi di elementi di persistenza, appartenenti alla cultura consuetudinaria. In questi luoghi abbiamo potuto notare come vi sia un continuo ritorno ad antiche strutture e tradizioni, in particolari momenti simbolici, per l'espletamento di specifiche ritualità.

I saperi della morte appartengono al dominio femminile e sono le donne che continuano a tramandare e a usare antiche formule come forma di espressione del proprio dolore.

In genere, la religione impone la sistematizzazione e la moralizzazione di pratiche e di rappresentazioni religiose, ma non riesce a cancellare i caratteri tipici e innati di una cultura.[270] La religione rappresenterebbe ciò che è legittimo, la magia, le superstizioni, la stregoneria, invece, rappresentano il profano, l'irreligioso. Alla presenza di una ideologia religiosa predominante, gli antichi miti vengono relegati

[270] E. Anati, *La religion des origines*, Bayard, Paris, 1999.

allo stato di magia e stregoneria, ma le superstizioni popolari si fondono, inevitabilmente, con i dogmi religiosi.

In questo capitolo cercheremo di analizzare il rito funebre e le pratiche consuetudinarie, tentando di rispondere al quesito posto nella problematica generale: In quali situazioni la specificità del rapporto con la morte e con la pratica rituale è vissuta nell'area maghrebina e in particolare in Marocco. In che maniera può essere analizzata tale realtà?

Si analizzerà in che modo la società marocchina ingaggi una sorta di lotta contro il potere dissolvente della morte, mettendo in scena una serie di rituali religiosi, consuetudinari, tradizionali, simbolici, atti a garantire la salvezza dell'anima dell'estinto, a riparare alla rottura avvenuta in seno alla società, a dare all'uomo l'illusione di continuare a vivere oltre la morte. Sebbene la morte sia un tema assoluto, in ogni società, in ogni collettività, vi è una precisa tecnica o un preciso metodo per affrontarla, per esorcizzarla, per allontanarla, di conseguenza deve essere indagata attraverso un approccio antropologico, attraverso le evoluzioni storiche che hanno portato alla nascita di una specifica ritualità, risultante dal connubio di tutte le contaminazioni subite nel tempo.

Partiremo con il presentare i territori in cui è stata condotta l'indagine di campo in Marocco.

1. I TERRITORI DI INDAGINE

La seconda parte della ricerca di campo è stata condotta in Marocco nelle province di Khouribga e di Beni Mellal, luoghi di origine di quasi tutti i migranti presenti sul territorio campano. Sono dei territori con una altissima presenza di berberofoni. In questa parte della ricerca si farà riferimento esclusivamente ai berberi, giacché tutta l'osservazione è avvenuta in piccoli villaggi in cui il berbero è l'unica lingua conosciuta e utilizzata e la vita sociale è scandita da particolari fasi, momenti in cui si rievocano antichi saperi e pratiche.

Geograficamente, il territorio di appartenenza erge nel Medio Atlante marocchino, luogo di *metissage* culturale, linguistico e sociale in cui convivono arabofoni e berberofoni. Il medio Atlante marocchino è un massiccio montuoso che copre un territorio di circa 350 km, dal sud-ovest al nord-est del Marocco, situato tra

il *Rif* e l'Alto Atlante.[271] Il territorio comprende le province di *Khénifra, Ifrane, Boulmane, Sefrou, El Hajeb e Midelt*, e gran parte delle province di *Taza* e di *Beni Mellal*, designate con il nome di "porta del Medio Atlante", un territorio che vive prevalentemente di agricoltura e pastorizia.

La provincia di *Tadla-Azilal,* per la sua posizione strategica, è stato testimone del passaggio di tutte le dinastie.

I toponimi testimoniano l'appartenenza del territorio al dominio berbero: *Tadla*, che in berbero significa "campo di grano", evoca la ricchezza agricola della pianura, *Azilal* invece significa "massiccio montagnoso"; *Beni Mellal* è composto di due nomi, *Beni* – figli / *Mellal*- bianco, infatti, la città sorge ai piedi del monte *Tassemit*, il monte del "freddo", dato che è coperto di neve in inverno e in primavera. I berberi della regione appartengono agli *Ait Sukhman*, un gruppo tribale del Marocco centrale, la cui lingua è il *tamazight* (si tratta di una delle tre varianti berbere presenti in Marocco), appartenente alla confederazione *Zenata*. Il nome *Sukhman* deriva dal *tamazight ismakh* (pl. *isimghan*), vale a dire "neri" o "popolazione che discende dai neri", ma non sono riscontrabili componenti negroidi tra le popolazioni, appartenendo alle componenti caucasiche e mediterranee. Per Gellner, gli *Ait Sukhman* hanno origini orientali ma non discendono da antenati particolarmente prestigiosi.[272] Sono dei transumanti che si spostano in specifici territori del Medio Atlante, a Nord e nell'Alto Atlante nel Sud. A Nord-Est confinano con gli Ait r-Rba' e Ait Sri, a Nord con gli Ait Isḥaq e Ishqirn, a Est con gli Ait Yiḥya e Ait Ḥadiddu, entrambi appartenenti alla confederazione degli Ait Yafalman, a Sud con la super tribù degli Ait 'Aṭṭa, gli Ait Bu Iknifen n-Tlmast, a Sud Ovest con gli Iḥanṣalen, Ait Iṣḥḥa appartenenti alla confederazione Massad (Maroc, Carte de Tribus: 1.5000.000, Rabat, 1958-1962).[273]

---

[271] *Atlante geografico De Agostini modern*o, Istituto Geografico De Agostini, Novara, 2009.
[272] E. Gellner, "Doctor and Saint", in Ahmed (A. S.) and Hart (D M.) Eds., *Islam m Tribal Societies*, Routledge and Kegan Paul, Ltd., London, 1984, pp. 21-38.
[273] Spesso l'elemento che evidenzia l'appartenenza alle radici berbere è la toponomastica, guardando la mappatura del territorio vi è la massiccia presenza del termine Ait (che indica l'appartenenza a un gruppo o a una popolazione) (O.A. Afa, *Diwan Qaba'il Sus fil-Ahed el Sultan Ahmed El Mansour Eddahbi. Kulia el adab wa el 'ulum elinsaniya*, Rabat, 1989.).

Secondo Terrasse[274] e Couvreur[275] gli *Ait Sukhman* hanno il loro punto di origine nel Medio Atlante, ma dal XVI secolo cominciarono a scindersi in diverse tribù e a occupare nuovi territori, tra i quali gli *Ait Sa'id* che occuparono la zona di Beni Mellal.

Secondo il principio del *khams khmas,*[276] il gruppo si suddivide in cinque clans che da un punto di vista amministrativo rientrano nella provincia di *Beni Mellal*: *Ait Dawud w-'Ali* di *Anargi*; *Ait Abdi* e *Ait Bindaq* del *Kusar* e del *Zaimuzen*; *Ait Sa'id w-'Ali* di *Fum l-'Ansar*; *Ait 'Amr w-Ishshu* ad *Aghbala*; *Ait Hamama* ad *Aghbala*.[277] Occupano il territorio della circoscrizione di *1-Qsiba*, dei tre comuni rurali di *Aghbala*, *Fum 1-Ansar* e *Tizi n-Isli*, della circoscrizione di *Wawizakht*, dei due comuni di *Anargi* and *Tagalft*, della circoscrizione di *Azilal* e dei comuni di *Zawiya* e *Ahansal*. A circa 80 Km, a nord ovest di *Beni Mellal*, è situata la città di *Khouribga*.

Khouribga sorge in una regione a prevalenza agricola, conosciuta soprattutto per le sue miniere di fosfati, che sono state ampiamente sfruttate dai coloni francesi. L'introduzione di nuove teconologie e i piani di adattamento struttutali hanno fatto diminuire la richiesta di manodopera e il tasso di disoccupazione è aumentato vertiginosamente negli anni ottanta, costringendo i locali all'emigrazione massiva. A *Khouribga* ogni famiglia ha un proprio membro emigrato in Italia e i segni di questi esodi sono evidenti nella trasformazione profonda del tessuto sociale o semplicemente nella mutazione urbanistica della città, che conta più di un quartiere costruito ex-novo grazie alle rimesse dei migranti. *Beni Mellal* rappresenta una situazione molto simile, benché meno preoccupante. L'economia locale si basa su agricoltura, artigianato e turismo ed anche qui l'impronta italiana è ben visibile dall'immatricolazione delle auto, dall'uso della lingua nella denominazione di caffè,

---

[274] H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, Éditions Atlantides, Casablanca, 1949-50, vol. 2.
[275] G. Couvreur, "La Vie Pastorale dans le Haut Atlas Central", in *Revue de Géographie du Maroc*, n. 13, 1968, pp. 3-54.
[276] D. M. Hart, "Segmentary Systems and the Role of 'Five Fifths' in Tribal Morocco", in Ahmed (A. S.) and Hart (D. M.) Eds., *Islam in Tribal Societies*, Routledge and Kegan Paul, Ltd., London, 1984, pp 66-105.
[277] D. M. Hart, "The Ait Sukhmann of the moroccan central Atlas : an ethnographie survey and a case study in Sociocultural Anomaly", in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n.38, 1984, pp. 137-152.

ristoranti, pasticcerie, dalla costruzione di interi quartieri che simulano l'architettura italiana.

Kouribga è una delle province di *Chaouia-Ouardigha*. Il termine *Chaouia* significa allevatori di montoni o pastori, ma è comunemente utilizzato per designare la popolazione berbera che vive ancora di pastorizia ma seguendo i costumi arabi. Nel secolo XI, questa regione, denominata *Tamesna*, era occupata da una importante tribù berbera i *Barghawata*. Nello stesso secolo gli *Almoravidi* invasero questa regione e sconfissero i *Barghawata.* Successivamente fu definitivamente occupata e arabizzata dalle tribù arabe dei *Beni Hilal* e *Beni Salaym*.[278] Dal XVI secolo, gli storici cominciarono a utilizzare il termine *Chaouia* per designare la popolazione di questa vasta ed estesa regione compresa tra *Grand-Casablanca* e una parte della regione *Chaouia-Ouardigha*, che corrisponde alle province di *Benslimane* e *Settat*. Dal 1920, dopo la nascita dell'O.P.C. (Office Chérifien de Phosphates) il continuo bisogno di manodopera spinse l'*Office* a reclutare sistematicamente berberi *chleuh* da Souss, e *imazighen* dal Nord e dalle zone limitrofe, questi gruppi hanno avuto grande influenza sul popolamento di *Khouribga*, dove oramai risiedono stabilmente.[279] Come già specificato, l'osservazione di questi luoghi è stata determinata dalla scelta di indagare i luoghi di origine dei migranti presenti in Campania; quasi tutti gli interlocutori hanno dichiarato di provenire da queste due province.

Sia a *Khouribga* sia a *Beni Mellal* abbiamo cercato di evidenziare una associazione semiotica tra parlari, generi, etnicità e ineguaglianze tra le comunità del medio atlante marocchino.

Le donne, in particolare, vivono in ristretti e circoscritti network di supporto materiale e morale, network il cui codice di solidarietà è la lingua madre. Solidarietà non evinta invece a *Khouribga*, territorio a maggioranza arabofona, con una cospicua presenza di comunità berbere provenienti da diverse aree geografiche e linguistiche; ciò che distingue i due territori è il monolinguismo delle montagne, e il multilinguismo della città. I berberi di *Khouribga* sono costretti ad apprendere e

---

[278] C.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord : Tunisie, Algérie, Maroc*, Payot, Paris, 1969-72.
[279] H. Bleuchot, "Une ville minière marocaine : Khouribga", in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 6, n. 6, 1969, pp. 29-51.

utilizzare la *darija*, la lingua araba popolare marocchina, lingua di comunicazione principale.

In questi territori, lo spazio della morte costituisce un luogo di sincretismo culturale arabo-berbero in cui la componente, propriamente ortodossa, non differisce da altri elementi rilevanti dell'immaginario sociale, delle abitudini popolari e della magia. La morte fa parte della vita: si nasce, si vive, si invecchia e si muore seguendo la ciclicità della natura; non è un semplice fenomeno fisico, la morte è pensata, vissuta, assunta e di fondo è ciò che dà senso alla vita stessa. Le pratiche religiose sono un viatico per l'aldilà e l'influenza dell'islām è determinante nella concezione, secondo cui la vita e la morte sono dei decreti divini, sebbene sia permanente il concetto di predestinazione: la morte può tramutarsi in rassegnazione e rinuncia, e molto spesso in semplice fatalità. Questo pensiero si pone contro l'islām ortodosso secondo il quale la predestinazione altro non è che l'affermazione della liberazione dell'uomo dall'angoscia, giacché riconosce l'ordine eterno e ne accetta la volontà.[280]

Un primo approccio con il campo si è avuto nel Settembre 2013, esperienza durata poco più di un mese, tempo necessario per dare avvio alle prime osservazioni. Grazie alla rete di contatti stabilita in Italia, sono stati trovati dei punti di appoggio che hanno favorito l'interazione con la comunità.

Dal 01 Ottobre 2014 al 31 Luglio 2015, la ricerca è stata condotta per aver partecipato al Progetto Battuta – Erasmus Mundus – presso l'*Université Sidi Mohamed Ben Abdellah Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Saïs-Fès*, coadiuvata dai Professori Saa Fouad e Abdelmounïm El Azouzi. Altro punto di riferimento fondamentale, per condurre la ricerca nei luoghi è stato il Professor Bassau Hamri, docente della *Université Sultan Moulay Slimane Faculté des Lettre set des Sciences Humaines Beni Mellal*. I tre docenti hanno sostenuto la riceca con spunti, suggerimenti, indicazioni su persone da contattare. La maggiore libertà di movimento e interazione con il mondo esterno, ma soprattutto la continuità del lavoro, hanno garantito una maggiore integrazione nelle comunità del luogo.

---

[280] D. Eickelman, Maroccan Islam. Tradition and society in a Pelgrimage Center, University of Texas Press, Austin, 1976, pp. 126-130.

A *Beni Mellal*, come in tutte le città, i contatti e le interazioni sono stati limitati dalla vita frenetica ma, soprattutto dalla diffidenza, diversamente da *Khouribga*, dove i rapporti sono stati facilitati da una pregressa conoscenza delle persone del luogo; nei piccolissimi villaggi di *Moujd* e *Ain El Ghazi* la presenza di una persona straniera e estranea, elemento di fascino e interesse, ha reso possibile le interazioni.

La fase di esplorazione dei territori è terminata con una fase di partecipazione attiva in due piccoli villaggi berberi: *Moujd* e *Ain El Ghazi,* nella provincia di *Beni Mellal.* L'attenzione è stata rivolta quasi esclusivamente al mondo femminile, sia per una questione culturale, sia perché sono loro a detenere i saperi della morte. I rapporti con il mondo maschile si sono limitati a interviste a migranti di ritorno a *Khouribga*, rapporti facilitati prevalentemente dall'utilizzo della lingua comune e dall'intervento di conoscenti del luogo che hanno mediato nell'approccio e nel contatto.

Moujd e *Ain El Ghazi* sono villaggi prettamente femminili, tutti gli uomini sono emigrati sia in Europa sia nelle grandi città marocchine, vi è però la costante vigilanza di adolescenti, che impongono anche con una certa autorità, la propria presenza. Le persone dei due villaggi appartengono alla tribù degli *Ait Sa'id*.

La quotidianità e la sopravvivenza del gruppo dipendono dal lavoro incessante delle donne, lavoro che viene ancora oggi eseguito senza l'ausilio di strumenti che potrebbero facilitarlo. I tempi del villaggio sono scanditi da periodi precisi e la sera è l'unico momento di convivialità. Durante questi momenti, dopo una lunga e costante frequentazione dei luoghi, sono cominciati i primi scambi, le prime confidenze, i primi racconti. L'accesso alle informazioni è stato frutto di un processo molto lento e negoziato, segnato dalla cautela e dalla costruzione di occasioni d'incontro che sempre mediati dalla presenza di un informatore, hanno consentito di sviluppare talvolta delle vere e proprie relazioni e, in alcuni altri casi, accordare la fiducia delle interlocutrici. La lingua principale di comunicazione è stata il francese, sebbene in alcune occasioni sia stato utilizzato il *tamazight.*

Gli abitanti del luogo considerano la propria montagna, per la sua conformazione rocciosa, il luogo in cui sono onnipresenti gli invisibili, un luogo in cui morti e vivi convivono. La montagna è pensata come un luogo consacrato,

concesso da Dio dopo aver prosciugato l'acqua del mare e la sacralità si evince dal fatto che dalla sabbia riescano a trarre sostentamento per loro e i loro animali. È un luogo pervaso da magia, non sempre posit-iva e sono il potere sacro delle tombe e i riti negromantici (sacrifici di animali, visite notturne alle tombe, intrugli e pozioni) a proteggere i vivi contro la pericolosità del potere nocivo degli spiriti. Nei villaggi berberi si è potuto notare come si metta l'accento sulla vita rituale. La vita quotidiana e le attività sono colme di celebrazioni rituali, alcune coincidenti con le feste del calendario musulmano, altre che si svolgono in coincidenza di particolari momenti dell'anno che corrispondono al calendario agricolo e pastorale.

2. IL RITO FUNEBRE – UNA ANALISI SOCIO-ANTROPOLOGICA

Nella cultura berbera la morte fa parte della vita: si nasce, si invecchia e si muore e non è semplicemente un fenomeno fisico, ma un elemento pensato, assimilato che dà senso alla vita.

Il piano umano si prolunga nell'invisibile attraverso i suoi morti, creando quella solidarietà che caratterizza la famiglia marocchina. Vivi e morti, membri della stessa famiglia, si aiutano in ogni modo: il morto resta membro del gruppo terrestre, il vivo, in virtù del culto degli antenati e del rispetto per la morte, affronta con serenità l'idea della fine. L'uomo è legato alla propria terra perché luogo santificato dalla presenza degli antenati, sovrani invisibili e protettori.[281]

I morti e i vivi sono talmente amalgamati nella vita quotidiana, uniti dagli stessi gesti e gli stessi riti che è difficile stabilire se i morti siano ancora legati ai loro clan terrestri, o se i vivi partecipino al piano delle cose invisibili.

---

[281] J. Servier, *op. cit.*, 1985, p.

La tradizione popolare, postula, affianco al mondo materiale – *ddunit* –, un mondo immateriale – *lakhert*.[282] Gli uomini possono accedere a questo mondo tramite pratiche negromantiche, ereditate dall'antico paganesimo berbero, principalmente attraverso l'incubazione, il culto degli antenati, i sacrifici: rituali eseguiti indistintamente da tutti (in forme e parlari diversi) e in tutte le aree berberofone del Nord Africa.

Il morto è colui con il quale i parenti prossimi intrattengono una relazione costante, costituita da visite, da rapporti affettivi che somigliano molto a quelli esistenti tra i vivi. Il morto, nella concezione maghrebina, non è un essere a parte ma membro "attivo" della stessa comunità, tranne che per colui che vive all'aldilà di ciò che gli occhi "umani" possono vedere. Il morto è, dunque, un intermediario tra il mondo sensibile della gente deperibile e quello degli esseri eterni dell'aldilà. Il morto è evocato sempre in occasione di situazioni difficili per attenuarne gli effetti e, come ricompensa, sono fatte numerose promesse che consistono in sacrifici, immolazioni accompagnati dalle consuete parole d'uso; i patti concordati con i morti sono raggruppati sotto il termine promessa. Se il morto interviene in favore di chi lo sollecita, la sua fama crescerà e la sua progenitura, ancora sulla terra, gioverà di tutti gli effetti positivi determinati da questi favori. Nel processo religioso il morto cessa di essere impuro quando riti adeguati lo integrano nel mondo degli antenati. Staccato dal suo stato fisico di cadavere ripugnante e inquietante, l'antenato diventa una potenza tutelare. Il culto dei morti si confonde con quello degli antenati e tende persino a identificarsi con quello degli antenati mitici. L'antenato è il garante dell'ordine sociale e in particolare di quello familiare, il protettore, il consigliere dei vivi, dunque si consulta, si interroga. Il culto degli antenati reali è spesso inseparabile dal culto dei morti. Di fatto, la sacralizzazione degli antenati urta contro un grave

---

[282] M. Taïfi, "Vocabulaire et symbolique de la mort dans la littérature berbère: métaphorisation endogène de la conception islamique", *Comunicazione al Convegno Internazionale di Studi su: Multilinguisme et pluralité de cultures dans le Maghreb arabe et berbère* - Amalfi, 3-7 maggio1995, p. 6.

ostacolo: l'antenato morto è un cadavere, cioè un essere impuro, bisogna quindi che un rituale adeguato elimini questa impurità, perché possa divenire un essere sacro.[283]

L'unico modo per garantire un eterno riposo ai defunti, eliminando l'impurità della morte, è organizzare degnamente i funerali, atto che sarà compensato dall'intercessione dell'anima con l'altro mondo e l'elargizione di favori.

3. IL CULTO DELLA MORTE

Riprendendo le analisi di Laoust[284], Servier[285], Delheure[286], Westermarck[287], ognuno dei quali ha incentrato la ricerca in una specifica regione del Nord Africa, è stato evidente che oltre ai punti di contatto, direttamente risalenti alla comune fede islamica delle popolazioni maghrebine, molti riti antichi, sono numerosissimi. In ogni Paese vi sono delle particolari usanze, ma non vi sono dubbi sul fatto che alcuni atti, quali, ad esempio le violenti manifestazioni di dolore, il rito dell'incubazione, il culto della terra e degli antenati siano preminenti soprattutto tra le popolazioni berberofone, tra le popolazioni rurali che continuano a tramandare e perpetrare antichi culti e antiche pratiche consuetudinarie.

In Nord Africa, quando una persona è sul punto di morire tutti devono recarsi al suo capezzale, chiunque non si presenti è considerato nemico dell'intera famiglia. Nessuna donna mestruata, o che non abbia eseguito le abluzioni dopo un rapporto sessuale, può entrare nella stanza del morente. I bambini sono allontanati dalla casa perché potrebbero scacciare gli angeli con atteggiamenti impropri, ma anche perché si suppone che possano avvertire le parole e i lamenti dei defunti.[288] Secondo la tradizione, i bambini hanno ancora un legame con l'aldilà, hanno quindi la facoltà di ascoltare e comprendere le parole e le grida dei defunti; la morte e i bambini risiedono in uno stadio di transito, sono simbolicamente l'una il riflesso dell'altro. Vi sono delle persone che organizzano il proprio funerale in anticipo in virtù di quella

---

[283] H. D. Trong, "Rythmes des vivants, mémoires des morts. Espace temps, rituels du culte des ancêtres", in *Hommes et Migrations*, n. 1134, 1990, p. 19-21.
[284] E. Laoust, *Mots et choses berbères : Notes de linguistique et d'ethnographie : Dialectes du Maroc*, Challamel, Paris, 1920.
[285] J. Servier, *Tradition et civilisation berbères*, Rocher, Paris, 1985.
[286] J. Delheure, *Vivre et mourir à Ouargla, Tameddurt t-tmettant wargren*, Selaf, Paris, 1988.
[287] E. Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, Macmillan & Co., London, 1926.
[288] E. Westermarck, *op. cit.*, 1926, p. 435.

credenza, secondo cui, questo atto conduca direttamente al Paradiso, ma anche per evitare che sia celebrato in modo improprio. Si acquistano gli abiti che indosseranno in quella occasione e invitano a casa degli scribi, affinché li purifichino con fumigazioni o acqua di rose[289]/arancia; per quanto in salute possano essere, per quanto ricchi, per quanti animali o grano posseggano, devono necessariamente acquistare tutto ciò di cui necessiteranno per il funerale, con il danaro che hanno guadagnato con il lavoro, appositamente eseguito per questo scopo. L'imponenza del funerale deve essere proporzionale alla ricchezza e/o all'importanza della famiglia: più si è ricchi e importanti più si deve offrire. La dispensa rituale rinforza la solidarietà del gruppo, sebbene sia una usanza tipicamente consuetudinaria che si scontra con la religione che condanna apertamente l'ostentazione; piuttosto che offrire, il buon credente dovrebbe compiere delle buone azioni.

Spesso si hanno dei sogni premonitori sulla morte; questi sogni sono interpretati da un membro anziano della famiglia o da un *fqih*. Vi sono anche altri segni premonitori che annunciano l'arrivo imminente della morte.

Il morente ha la possibilità di chiedere qualunque cosa, tutti sono più amorevoli e rispettosi nei suoi confronti. Anche nel caso in cui dovesse chiedere qualcosa di inusuale sarà accontentato, perché le ultime volontà del morente costituiscono un elemento sacro unanimemente rispettato, e in questo caso la trasgressione alla volontà costituirebbe un oltraggio nei confronti del morto e della sua anima.[290]

La morte non è sempre un evento rapido. Ci si rende conto del suo arrivo quando il malato parla di continuo della gente morta presente davanti a lui. Quando la morte entra in certi malati, si dibattono, rantolano e poco a poco non sono più capaci di proferire parola. Le persone che vedono il morente in questo stato, non lo lasciano più finché Dio non riprende il suo deposito. Qualcuno che avverte l'imminenza della morte, fa il suo testamento orale (non è consuetudine fare il testamento quando si è in salute per paura che possa sopraggiungere la morte o per evitare discordie tra i figli). Appena comincia l'agonia, la casa si riempie di persone,

---

[289] Informazione riferita da un interlocutore a *Beni Mellal.*
[290] K. Elaroussi, *op. cit*., 1989, pp. 97-98.

tutti parlano a bassa voce, tutti sono pieni di terrore. Se una persona va a visitare un malato, si avvicina in punta di piedi e resta senza parlare con gli occhi fissi sul suo viso. Durante questa fase si suole adagiare la testa su di un cuscino per tener ancorata l'anima alla terra. Quando il morente comincia a respirare violentemente e dà l'ultimo respiro, è messa l'acqua sul fuoco per il lavaggio rituale con henné e profumo.[291] Il cuscino è tolto e ciò potrebbe essere interpretato come un rituale di de socializzazione del morente, affinché la morte possa manifestarsi nel corpo fisico; quando è posto il velo sul viso, invece, si assiste a un processo di disindividualizzazione del defunto. È fondamentale recitare la professione di fede dinanzi alla persona in fin di vita, è l'unico modo per garantire la salvezza alla sua anima; dopo la recita gli si volge il capo verso La Mecca. È necessario chiudere gli occhi al defunto per evitare che il suo sguardo possa causare la morte a qualche presente; nella cultura berbera è molto forte il meccanismo di difesa contro la credenza dell'aggressività della morte e il possibile contagio. Per questo motivo, si attuano una serie di riti per esorcizzare la possibilità di situazioni nefaste e ulteriori decessi. Appena avvenuto il decesso, comincia il lavaggio del corpo che si esegue interamente, secondo la prassi islamica, a parte qualche piccola eccezione.

Per la toilettatura mortale solo mani e piedi possono essere tinti con l'hennè. Appena sopraggiunto questo momento, quasi tutti vanno via dalla casa del morente, restano pochissime persone. Più nessuno può entrare in casa, si blocca la porta. Le donne cominciano a polverizzare gli aromi. Intanto i presenti devono accertarsi della morte reale: durante i periodi secchi il cadavere è punzecchiato e pizzicato, gli si urla nelle orecchie; in inverno si mette uno specchio davanti alla bocca per vedere se ci sono delle tracce di condensa: operazioni importanti perché se la persona muore durante il giorno, entro sera si procede alla sepoltura. In Algeria se muore dopo il crepuscolo, resterà l'intera giornata in casa e si dice: "Dio gli ha fatto grazia, resterà ancora sulla terra."[292]

---

[291] Boubakeur afferma che in assenza di parenti o imam, in un luogo desertico, il musulmano dovrà effettuare il lavaggio rituale al defunto usando della sabbia. D. Boubakeur, "Les rites funèraires de l'Islam", in *Bulletin de la société de thanatologie*, n. 2, 1970, p. 8.
[292] J. Delheure, *op. cit.*, 1988, p. 309.

Devono giungere al capezzale persone in grado di leggere il Corano e la recita deve essere salmodiata e continua, deve durare fino al definitivo trapasso; in questa circostanza si recita la *s-sählîya* (*s™ratu 'r-ra'd*),[293] per rendere più semplice la transizione, e si imbeve la bocca del defunto con del miele per inumidire la sua gola; quest'ultima pratica serve anche per evitare che la persona muoia, provando un senso di fame o di sete.[294]

Se i suoi denti sono stretti vuol dire che ha condotto una vita peccaminosa, di norma i berberi vedono nella morte una relazione diretta con le cattive azioni commesse dal morente, ma i presenti possono comunque fargli espiare parte delle sue colpe, pulendoli con del cotone, o lana impregnata di acqua e miele. Acqua e miele hanno anche la funzione di proteggere il morente da *Šay¥...n* che al momento della morte siede accanto a chi è prossimo alla scomparsa, cercando in ogni modo di indurlo in tentazione. Se l'addetto al lavaggio arriva prima che il lenzuolo sia pronto, attende in strada. Entra solo quando tutto è pronto e quando le donne sono rientrate nelle loro stanze, infatti, non possono piangere alla presenza dell'addetto al lavaggio o del *tholba*. È poi introdotto in casa un grande tubo di ferro bianco, di forma rotonda e di dimensioni tali che un uomo possa essere steso in tutta la sua lunghezza. È un tubo leggermente incurvato da un lato, per agevolare il passaggio dell'acqua. Vi sono persone che lo acquistano per guadagnare meriti, prestandoli in occasione di decessi. Poi, il defunto è appoggiato sul suo lato destro, mentre l'acqua comincia a essere versata. Dopo aver detto: "In nome di Dio", si cominciano le abluzioni rituali. È lavato il naso, la bocca, il viso, poi tutto il corpo dalla testa ai piedi, ripetendo ogni azione tre volte. Dopo le abluzioni rituali, è lavato il lato destro dalle spalle all'ombelico, poi si passa al lato sinistro. Dopo aver lavato la parte sinistra, si passa al lato destro per lavare la restante parte del corpo dall'ombelico ai piedi. Poi, si ripassa al lato sinistro. Eliade afferma che:

> "la purification par l'eau possède les mêmes proprietés: dans l'eau, tout se "dissout", tout "forme" est désintégrée, tout "histoire" est abolie rien

---

[293] E. Westermarck, *op. cit.*, 1926, p. 434.
[294] J. Delheure, *op. cit.*, 1988, p. 309.

de qui a existé auparavant ne subsiste après une immersion dans l'eau…".[295]

In tutte le culture popolari, l'acqua, oltre ad essere un importante elemento cosmogonico, è anche il luogo di incontro del visibile e dell'invisibile, rievoca la fonte della vita e il liquido amniotico.

Quando si lava il corpo di un capofamiglia, si coprono gli organi genitali con un pezzo di lana bianca presa dal suo *burnous*; questo pezzo di stoffa è comunemente considerato una reliquia contenente la forza virile e la *baraka* del proprio genitore.[296]

Esistono dei lavatori professionisti gli *Ðssâla* e le *Ðssâl…t*[297] ma nei piccoli villaggi dove vigono ancora dei severi codici tradizionali, il lavaggio può essere compiuto solo da una persona in possesso della *baraka*, solitamente il *fqī* del villaggio per gli uomini (considerato in questo caso *walli issirîdĕn* - colui che lava) e l'ostetrica del villaggio per le donne (*talli issirîdĕn*),[298] assistiti entrambi da persone con una buona reputazione. Regola vuole che solo persone dello stesso sesso possano effettuare il lavaggio; nel caso di bambini, il tutto è praticato dalla madre, in rari casi dal padre, ma mai nessun bambino o adolescente potrà vedere le nudità dei propri genitori. Il lavaggio generalmente è fatto in casa, o tenda della persona morta, anche se in alcune tradizioni il corpo è lavato presso una sorgente o un corso d'acqua, o ancora, nella moschea (solo uomini). Il lavaggio è spesso accompagnato da fumigazioni, l'anima del defunto sorretta dal fumo presente nella stanza sale più in alto dell'arcobaleno, apparendo bianco a coloro che l'hanno rispettato in vita, e nero, a coloro che gli hanno mancato di rispetto. Quando l'anima si allontana dolcemente dal corpo compare nella stanza una mosca o un'ape, ciò è presagio di buona morte e bisogna aprire le finestre per garantirne la fuoriuscita, quando invece l'anima si aggrappa alla gola, significa che il morente è ancora troppo ancorato alla vita terrestre e la sua coscienza ancora non ha trovato la pace.[299]

---

[295] M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1975, p. 170.
[296] J. Bourilly, *Eléments d'ethnographie marocaine*, Paris, 1932, p. 110.
[297] E. Westermarck, *op. cit.*, 1926, p. 443.
[298] *Idem,* p. 444.
[299] M. Renaerts, *op. cit.,* 1984, pp. 367-441.

Durante il rito, anche se avviene in pieno giorno, si accendono delle candele su cui è cosparso del sale, per allontanare i *djnun*,[300] che sono terrificati dalla luce, questa pratica serve per preservare l'anima del defunto, ma anche per proteggere i vivi. Bisogna fare molta attenzione nel maneggiare l'acqua che è stata utilizzata per il rito, non bisogna assolutamente calpestarla, in caso contrario i piedi di chi l'ha calpestata, si screpoleranno e si spaccheranno, rimanendo in quelle condizioni fino al Giorno del Sacrificio, giorno in cui i piedi potranno essere curati, immergendoli nel sangue di un animale sacrificato; nel caso sia una donna giovane a incorrere nell'acqua, non potrà mai più procreare.

Dopo il lavaggio, il corpo deve essere rivestito dal *kfen* e se il defunto ha compiuto l'|*ajj*, avrà sicuramente comprato il suo sudario alla Mecca e lo avrà immerso nelle acque sacre dello *Zemzem*. Mentre è eseguito il primo lavaggio (*asirAd*), qualcuno va a chiamare l'addetto al lavaggio, qualcun altro va a comprare il lenzuolo. Il lenzuolo deve essere cucito a mano (da un notabile), può anche essere cucito con il filo ricavato dal lenzuolo stesso, utilizzando però un ago speciale. La stoffa deve essere strappata e, con i lembi ottenuti, sono creati dei pantaloni, una tunica e un cappuccio; è lasciato un passaggio sufficiente per introdurvi il cadavere Si strappano poi delle piccole cinghie di stoffa e si realizzano delle asole sui lati aperti del lenzuolo (questi lembi annodati dovranno essere sciolti nel momento in cui il corpo sarà disposto nella fossa). Se vi sono persone che hanno fatto il Pellegrinaggio, saranno loro a lavare il cadavere e a porsi alla testa del corteo

---

[300] I berberi credono fermamente nell'esistenza di piccoli demoni, i *djnun*, che abitano l'oscurità, le correnti d'aria, e che causano ogni tipo di avvenimento bello o brutto che sia. Essi sono per la maggior parte del tempo invisibili e possono assumere qualunque forma; sono i padroni del vento, delle acque e dei tesori nascosti, e sono i conoscitori del futuro. Possono essere sia buoni e sia cattivi ed hanno le stesse qualità dell'uomo: benevolenza, generosità, passione ma anche gelosia, collera, odio. I *djnun* conducono una vita parallela a quella degli uomini, possono avere forma animale giocando il ruolo di protettori o custodi; si conta tra essi il gatto, preferibilmente nero, la rana, il cinghiale, il montone, il giovane toro, la giumenta bianca che dà forma al figlio della notte, galoppando in un luogo di cui si tace volontariamente il nome. I *djnun* vivono ovunque, ma preferiscono abitare sotto terra; si nutrono della paura dei viaggiatori, che passano vicino ad un cimitero per raggiungere un villaggio. Sono presenti nelle città, nel deserto, sulle montagne, nelle foreste, nelle praterie, nei campi coltivati, nei giardini, nelle strade e vivono da soli o in gruppo. Per ottenere la benevolenza dei *djnun*, si compiono delle offerte in loro favore; tra queste si contano molte fumigazioni poiché il fumo costituisce la loro stessa essenza. Può trattarsi di incensi neri, di benzoino che può anche essere mischiato ad altri ingredienti profumati. I fumi profumati hanno lo scopo di soddisfare il loro essere (M. Gast, *Génie*, in *Encyclopédie berbère*. 3026; vedi anche B. Hell, *Le tourbillon des génies : au Maroc avec les Gnawa*, Flammarion, Paris, 2002; L. Massignon, *Parole donnée*, Seuil, Paris, 1983.).

funebre. Terminata questa operazione, si suole profumare il cadavere e il corpo è depositato su di una grande stuoia affinché gli aromi[301] possano aderire alla pelle; l'utilizzo degli aromi è direttamente proporzionale alla ricchezza della famiglia, anzi, sempre più spesso gli aromi sono sostituiti da prodotti chimici come il profumo, l'unica accortezza deve essere quella di seppellire la boccettina vuota dopo l'uso. Infine, si legano i piedi ed è posto del cotone negli occhi e nelle orecchie. Secondo la tradizione, non è conveniente uccidere uno scorpione o uno scarabeo, perché, una volta giunti alla tomba, questi animali arriveranno per vendicarsi, la loro vista e i loro suoni spaventerebbero il morto. Per tale ragione, i due organi di senso sono coperti. [302] Concluse queste operazioni, qualcuno va a cercare la barella sulla quale il corpo sarà posto quando si sarà riunita la gente. Finito il rituale del lavaggio, all'addetto è offerta dell'acqua per lavare le mani e dell'olio che dovrà cospargere alle estremità di mani e piedi affinché la morte resti al suo posto e non lo segua.

I parenti prossimi devono baciare la fronte, il viso o la bocca del defunto; questa ritualità è una benedizione per l'anima.[303] Coloro che arrivano a rendere omaggio, dopo che il corpo è stato già lavato, poggiano la propria mano destra sulla spalla del defunto, per poi baciarla. Alcuna lacrima può cadere sul viso del defunto perché questo gli provocherebbe sofferenza nella tomba. Il cadavere è trasportato dal letto di morte a una stuoia, posta sul pavimento, sempre con la testa rivolta verso La Mecca ed è necessario che sia il volto, sia l'intero corpo siano coperti.

La stanza deve essere sottoposta a fumigazione d'incenso; l'incenso è utilizzato non solo per profumare l'ambiente, ma anche per scacciare gli spiriti maligni o prevenire il loro arrivo. Molto spesso vi è l'usanza di togliere i materassi dalla stanza, accendere una candela e lasciare il corpo inerme, solo nella stanza, con la porta chiusa.

Qualora il cadavere rimanga in casa per l'intera notte, è obbligatorio recitare integralmente il Corano, nella stanza in cui giace il corpo inerme; gli oggetti utilizzati durante la litania sono necessari per evitare l'arrivo di *Šay¥...n* che spesso,

---

[301] Benzoino, foglie di tuia, alloro, rose essiccate, chiodi di garofano, cannella, canfora, fiori d'arancio.
[302] J. Delheure, *op. cit.*, 1988, p. 285.
[303] Informazione riferita da un interlocutore *a Moujd*.

con la sua magia, fa alzare il cadavere ritto sul letto; nel caso muoia, un uomo povero è sufficiente recitare i capitoli 36°, 67° e 20° del Corano, seguiti dalla *fât|a*. Se il defunto appartiene a un ordine religioso, è consuetudine invitare al rito i membri della *¥áifa*, che si porranno tutti intorno al corpo recitando le tipiche preghiere.

La famiglia, se economicamente benestante, deve remunerare i mendicanti giunti al capezzale prima che la bara sia portata fuori dalla casa; deve intrattenere gli ospiti con del *sĕksů*[304] e con della carne; deve servire il cibo utilizzando un piatto per volta e un piatto vuoto per volta deve essere portato via dalla stanza, altrimenti nuove sciagure si abbatteranno sugli abitanti della casa. Se il corpo non può essere prontamente inumato, si procede con la veglia funebre, animata dai *tholba* che pregano tutta la notte, fino all'alba, intanto accanto al cadavere è accesa una lampada e si dice: "il diavolo entrerà se lasci la morte nelle tenebre e se non metti del ferro nella barella". La lampada sarà spenta solo quando il defunto uscirà dalla stanza.[305]

Il momento in cui avviene la sepoltura, dipende dall'ora dell'avvenuto decesso; se una persona muore prima dell'*asder n tafoukt,* sarà inumata nello stesso giorno, ma se muore a un'ora tarda, la sepoltura avverrà il mattino successivo, perché la morte appartiene alle potenze oscure e si potrebbe rischiare una aggressione di *djnun* e spiriti maligni aprendo la terra. Le persone povere che non hanno alcun familiare, invece, vengono sepolte anche dopo il tramonto. Quando muore un uomo anziano, reso santo dalla sua età, sono noleggiate le *ngâgef* - [306] donne di colore che solitamente assistono altre donne nell'organizzazione di feste e matrimoni - che trillano lo *zġârīt*'[307] in onore e rispetto di colui che possedeva la *baraka*. Nell'eventualità che una persona muoia di venerdì, o durante un giorno di festa, è proibito manifestare il dolore, mentre si rispetta in pieno la tradizione di non esprimere sofferenza alla morte di una persona dello stesso sesso.

---

[304] M. Taïfi, *Dictionnaire tamazight-français (Parlers du Maroc Central)*, L'Harmattan-Awal, Paris, 1991, p. 632.
[305] *Ibidem.*
[306] E. Westermarck*, op. cit.*, 1926, p. 452.
[307] *Ibidem.*

Il corpo esce dalla casa con la testa in avanti, per emulare la nascita, all'interno di un *enneàch* [308] (lettiga) ricoperto da una coltre presa in un santuario; gli unici feretri che sono seppelliti nelle bare sono quelli degli emigrati, delle donne e di coloro che muoiono di morte violenta in incidenti stradali.[309] Se una famiglia è benestante anche il corpo di un bambino o di un adolescente possono essere adagiati in un *qăjár*[310] (cofano), solitamente dipinto con zafferano e collocato poi sulla lettiga. L'uomo, che è stato creato da Dio dalla terra, una volta morto sarà messo a diretto contatto con quella stessa terra e solo un lenzuolo proteggerà il corpo; la donna, essendo stata creata dalla costola dell'uomo, non sarà messa in contatto diretto con il suolo ma in una bara che simboleggia la mediazione tra lei e la terra.[311] Quasi tutte le donne giovani, sposate o non, sono poste in un *`ammārîya*,[312] una cabina con archi di canna, coperta con cotone bianco e decorata con fazzoletti di seta e cinture, proprio come la cabina in cui la novella sposa è portata nella sua nuova casa. Il funerale diventa il sostituto del matrimonio. Vi sono anche altre similitudini con la cerimonia matrimoniale: se il defunto è celibe o una vergine in età matrimoniale, si usa mettere del *kohl* (antimonio) e dello *swāk* (scorza di noce) agli occhi e alle labbra e dell'*henna* sulla mano destra per assicurare ai defunti un matrimonio immediato in paradiso; appena il corpo lascia la casa paterna sono intonati gli *zghārit*.

Quando una persona costruisce per sé e per la famiglia una casa, chiede sempre che sia eretta una grande entrata per permettere il passaggio dell'*`ammārîya* e della bara. Di solito la barella è in legno, senza dipinti, né alta, né bassa. Ha quattro piedi corti, affinché sia più facile sollevarla ed ha quattro lunghi assi per trasportarla a spalla. Dopo la funzione è depositata in Moschea dalla stessa persona che la ha portata a casa del defunto. Di norma è costruita o acquistata da una persona ricca o da un grosso proprietario che ne fa dono alla moschea per acquisire meriti.[313]

---

[308] S. ¢id ëaoui, *op. cit.*, 1907, p. 44.
[309] Informazione riferita da un interlocutore a *Khouribga*.
[310] E. Westermarck, *op. cit.*, 1926, p. 453.
[311] M. Renaerts, p. 400.
[312] *Ibidem.*
[313] J. Delheure, *op. cit.*, 1988, p. 285.

Laddove il defunto è un uomo sposato, la moglie se gravida deve passare una volta sotto il feretro sollevato, per far sapere a tutti che il figlio che porta in grembo è dello scomparso marito.

Prima che il corpo sia trasportato alla tomba - *legber* -,[314] gli uomini presenti in casa si riuniscono in strada e danno inizio alla processione (fatta rigorosamente a piedi), non senza aver prima spostato tutti gli animali presenti nel cortile perché, come i bambini, possono sentire le lamentele del morto. Il capo corteo, solitamente un pellegrino dice: ”Portatelo” e giungono tutti gli uomini. Davanti al corteo vi è un asino che trasporta il “pane dei piedi” così chiamato perché quando il morto è portato al cimitero, si fa in modo che la testa sia sistemata nella parte anteriore del corteo, e i piedi nella parte posteriore, colei che porta il pane, che sarà distribuito al cimitero, è proprio dietro ai piedi. Differentemente da altri territori, nelle aree del Medio Atlante marocchino, anche una donna, sebbene sia l’anziana del villaggio, partecipa al corteo funebre. A volte è inscenata una danza macabra, gli uomini avanzano, retrocedono, barcollano, quasi a indicare la resistenza del defunto e dei viventi a separarsi: il giusto griderà affinché si affrettino, il non giusto invece griderà affinché si arrestino – queste parole non possono essere udite dai viventi, chi sarà in grado di farlo morirà fulminato.[315]

Nelle città il feretro è trasportato da portatori professionisti detti *¡||âfa*, *zerzáya*, *šiyyâla* o *răffá`a*,[316] mentre nei villaggi i portatori sono gli amici dello scomparso che a turno trasportano il corpo poiché è considerato un atto meritorio. Nel caso in cui il corpo sia molto pesante, si suole pensare che il defunto non abbia alcuna volontà di lasciare questo mondo, o che abbia commesso molti peccati. Si deve cercare, in ogni modo, di evitare incidenti durante il tragitto, altrimenti, altre persone del villaggio moriranno a breve, e si deve gettare dell’acqua in strada dopo il passaggio del feretro per purificare la casa “dall’odore della morte”. Solitamente, al passaggio del feretro, si interrompe qualunque attività e ci si mette in piedi dinanzi

---

[314] S. ¢id ëaoui, *op. cit.*, 1907, p. 233.
[315] Al Bokhari, *Les traditions islamiques ou hadith*, traduits de l’Arabe par Houdas O. er Marçais W., Maisonneuve, vol. 4, 1978, p. 424.
[316] *Idem*, p. 455.

alla propria casa.[317] Una volta giunta al cimitero - *asemdhel* [318]*-isnÿal-Åimeÿlin*,[319] il feretro è posto nella tomba e dopo le preghiere rituali rametti di mirto, o sette foglie di palma nana - *tigezÿemt* -,[320] sono posati sul fondo della fossa: il mirto ha l'odore del Paradiso, mentre le foglie di palma contengono la *baraka*. Nella fossa saranno messi anche i pezzi di stoffa usati per il lavaggio e la stoffa avanzata del sudario.

La tomba non deve essere profonda, l'importante è che ripari il feretro dall'attacco e dalla voracità degli animali selvaggi.

La donna, se è stata trasportata nel cofano, è seppellita al suo interno, è tolta la coperta in cui era avvolto l'involucro, e svelato il capo dal marito o da un membro della famiglia, in loro assenza sarà un estraneo a compiere questo gesto, anche se prima di toccare il velo, dovrà chiedere perdono a Dio; mentre all'uomo è aperto il sudario sulla testa e sui piedi. Alla morte di un neonato, subito prima l'inumazione del feretro, la madre preme qualche goccia di latte dal seno - *iff* -[321] in un guscio di lumaca e lo pone sulla testa del defunto; è un atto che serve sia per abbeverare l'anima, sia per prosciugare magicamente le mammelle della donna.

Rifacendosi a quella che è una tipica usanza berbera, tavole e pietre piatte in numero dispari e al massimo sette, sono collocate in tutta l'area ai piedi della tomba per evitare che il defunto possa alzarsi e camminare, e sul corpo, per evitare che la terra possa creare una pressione asfissiante, in quanto, secondo la credenza, il corpo può provare ancora dolore. A volte, alla sommità e ai piedi della tomba è posta una pietra in posizione verticale, la cosiddetta *ššahăd*,[322] testimone, le tombe delle donne si distinguono per la presenza di tre tagli sulla pietra, collocata nella parte inferiore della sepoltura; la pietra tombale è posta trasversalmente sulla tomba degli uomini e longitudinalmente su quella delle donne.[323]

Tutti i presenti lanciano sul corpo pugni di terra come atto meritorio, lavano le loro mani sulla tomba (coloro che hanno un proprio congiunto nei pressi della

---

[317] Informazione riferita da un interlocutore a *Khouribga*.
[318] S. ¢id ëaoui, *op. cit.*, 1907, p. 53.
[319] E. Westermarck, *op. cit.*, 1926, p. 457.
[320] M. Taïfi, op. cit., 1995, p. 174.
[321] *Idem*, p. 101.
[322] E. Westermarck, *op. cit.*, 1926, p. 460.
[323] Informazione riferita da un interlocutore a *Moujd*.

tomba, vi gettano l'acqua utilizzata per la nuova sepoltura) e se disponibile il *fqī* getta acqua dello *Zemzem*. Si ritiene necessario che tutta la terra scavata sia rimessa nella tomba, o sulla sua cima.

L'acqua avanzata dal lavaggio rituale, deve essere portata al cimitero e versata sulla tomba, infatti, compattando la terra con l'acqua si impedisce agli odori sgradevoli di sorgere dalla tomba, si rende Dio misericordioso con il defunto, si dissetano le formiche che bevono in sostituzione del defunto.

4. LA SEPARAZIONE DAGLI SPIRITI DEI DEFUNTI

Dopo la recita delle ultime preghiere è consuetudine distribuire cibo ai presenti, solitamente pane, fichi secchi, datteri e mandorle. Alla fine della cerimonia, le persone che hanno partecipato al funerale non devono percorrere la stessa strada su cui sono transitati per recarsi al cimitero, altrimenti gli atti meritori compiuti saranno cancellati. Devono recarsi presso la casa del defunto e purificare il proprio corpo immergendo le dita nella farina contenuta nella bacinella in cui erano state poste le foglie di palma, o toccando il pavimento; questi atti evitano il contagio della morte presso la propria abitazione. Spesso, però, vi è l'usanza di recarsi a casa di un nemico, subito dopo un funerale, al fine di procurargli un danno.

Appena giunti a casa, gli uomini della famiglia del defunto devono, necessariamente, staccare la testa della zappa, che è stata usata per scavare la buca, dal manico, capovolgere l'asta e metterla in un luogo lontano dalla casa. Quella stessa zappa non deve essere assolutamente usata per alcuna attività, per almeno tre giorni; la bara invece è riportata in moschea, capovolta per evitare di riusarla subito, oppure è lasciata presso la tomba per almeno tre giorni e riportata in moschea dalle donne che, il terzo giorno, si recano in visita al cimitero, o ancora, lasciata al cimitero fino al successivo decesso.

Tutte le donne che appartengono alla famiglia, tranne quelle molto anziane, a fine cerimonia, quando il corpo è stato già inumato, tagliano le proprie trecce in segno di sacrificio e le appendono nel santuario adiacente al cimitero, oppure su di un albero, o ancora le adagiano sul tetto della propria casa. Vi è presso alcune tribù anche l'usanza, per le donne della famiglia, di radere completamente il capo. Il taglio dei capelli potrebbe essere percepito come la volontà di rafforzare il defunto in

conformità alla nozione, secondo la quale la forza di una persona è nei suoi capelli. Anche a Ouargla e in Cabilia, alla morte del capofamiglia, la sposa, la sorella, la nipote e a volte la cugina si deprivano di una parte dei capelli, come manifestazione del proprio dolore;[324] è sicuramente una sopravvivenza dell'antico culto degli antenati e dei morti.[325] Leach, nel suo *Magical Hair*, afferma che la pratica del taglio speciale dei capelli è diffusa in tutto il mondo, ma sebbene vi sia una universalità nell'uso di tale pratica non vi è la stessa significazione.[326] La notte del decesso sono osservate delle strette interdizioni sessuali, vi è l'arresto di tutte le attività domestiche e non è consentito utilizzare degli oggetti ritenuti sacri come: l'ago, il mulino di pietra e la ginestra; quest'ultima è in genere utilizzata per ardere (il fuoco potrebbe bruciare l'invisibile errante)[327] sono vietati rapporti sessuali; ai membri del villaggio è raccomandato di non usare la *henna*, l'antimonio, le radici di noci o il sapone; è preferibile che nessun membro della famiglia celebri un matrimonio per almeno quaranta giorni e, se è celebrato subito dopo il periodo di lutto, è necessario che non vi sia musica e che non si indossino gli abiti da festa.

Una volta tornati dal cimitero, tutti devono recarsi presso la casa del defunto dove, dopo la purificazione rituale, è offerta dai vicini di casa la cena della terra (*amĕnsi ušāl* nel Medio Atlante) (si suppone che il morto si servirà della pietanza, e se non fornita, dovrà mangiare un pugno di terra) a base di cous-cous con carne o pollo, cotto una sola volta. Il tutto deve essere preparato dalle donne anziane, e in questa occasione è vietato bere il tè, poiché è sinonimo di gioia e convivialità. In Cabilia, il clan cui appartiene il morto prepara una galletta lievitata detta *ahbul bughrum* che le donne portano a casa del morto, unitamente a olio e fichi secchi (i fichi secchi sono il simbolo della fecondità dei morti). La famiglia del morto, non i parenti, sgozza un montone o una capra e prepara la cena detta *imensi uzhekka*, la cena della tomba. Questa cena è consumata da tutta la *kharuba* (clan) e dai vicini che

---

[324] E. Laoust, *op. cit.*, 1920, p. 144.
[325] M. Morand, "Les rites relatifs à la chevelure chez les indigènes de l'Algérie", in *Études de droit musulman algérien*, Alger, 1910.
[326] E. R. Leach, "Magical Hair", in *Journal of the royal Anthropological Institute*, LXXXVIII, n. 2, 1958, pp. 149-164.
[327] J. Servier, *op. cit.*, 1985, p. 308.

li hanno aiutati a interrare la tomba; questo è il primo atto compiuto in onore del defunto, al quale, secondo la tradizione, egli partecipa attivamente. [328]

Per la religione islamica è una raccomandazione importante presentare le condoglianze perché servono a diminuire le pene dei luttuanti e alleviare la loro tristezza, sebbene sia raccomandabile farlo nei tre giorni successivi all'evento.

È divenuta prassi porgere le condoglianze in prossimità della tomba; invitare le persone a recarsi a casa dei parenti per porre le condoglianze; invitare gente a casa per commemorare il defunto, il primo, il settimo, il quarantesimo giorno e un anno dall'avvenuto decesso; accettare l'invito dei parenti per consumare un pasto comunitario; fare delle elemosine per l'anima del morto durante i mesi di *Cha'ban, Rajab* e *Ramadan*; montare una tenda sulla tomba.

Nella cultura berbera la fase delle condoglianze può durare anche quaranta giorni. Tutti i conoscenti, anche provenienti da paesi lontani, giungono al villaggio portando in omaggio del cibo (burro, olio, uova, carne, ma mai il pane).[329] Intanto le donne devono sostituire tutti i tappeti con stuoie prese in moschea; non si può bere da tazze normalmente utilizzate, ma da vasi di terracotta economici, appositamente acquistati per l'occasione; non bisogna mai lavare le mani ma pulirle con fazzoletti di cotone personali.

Le ospiti devono recarsi, a porgere le condoglianze, vestite con semplici abiti bianchi, senza alcun ornamento e senza trucco; per l'occasione non sono chiamate *|¥â¥ar*,[330] nome utilizzato per le ospiti di feste e matrimoni, ma *m`ázzīn*[331] "colei che porge le condoglianze". Le *|azzânāt* restano fuori dalla casa per almeno tre giorni, riproponendo gli stessi riti ogniqualvolta giunge un nuovo ospite, solitamente donna. Gli uomini molto raramente si recano in visita; per almeno tre giorni anche gli scribi giungono ogni giorno a casa del defunto, per recitare le canoniche preghiere. I riti mortuari continuano anche il giorno successivo alla sepoltura: niente deve essere rimosso dalla casa in cui è avvenuto il decesso, a parte il corpo defunto e tutto quanto occorre per la sepoltura; ogni ospite presente in casa, durante la notte che segue al

---

[328] J. Servier, *op. cit.*, 1985, pp. 83-84.
[329] Informazione riferita da un interlocutore a *Beni Mellal.*
[330] E. Westermarck*, op. cit.*, 1926, p. 469.
[331] *Ibidem.*

decesso, deve rimanervi per le due notti successive per evitare una nuova morte nella casa.

Nessuno può presentarsi alla casa in lutto il pomeriggio del quarto giorno, *i÷ l^leyrubiyÅ* -[332] la notte della solitudine. Per alcuni giorni dopo il decesso, i membri della famiglia non possono cambiarsi di abito e agli uomini è proibito radersi; è un'usanza che può durare da uno a tre mesi, se il decesso è avvenuto per morte violenta.

Alla famiglia di chi ha subito una perdita, è interdetto partecipare attivamente alla vita sociale. Senza dubbio la perdita di una persona cara provoca una serie di reazioni e l'astinenza prolungata dal cucinare, dal mangiare, dal lavarsi, dal sorridere deriva da paure e superstizioni legate al concetto di impurità con cui si entra in contatto con la presenza di un defunto in casa.

5. LA REINTEGRAZIONE DEI LUTTUANTI NELLA SOCIETÀ

Durante la ricerca, l'attiva partecipazione alla vita sociale ha reso possibile il contatto con diverse donne che avevano subito da poco una perdita e osservare alcuni tratti caratteristici che appartengono alle pratiche religiose popolari del luogo.

Per comprendere il significato del lutto, abbiamo fatto riferimento alla teoria analitica sui riti funebri analizzata da Hertz. Questo autore specifica che la morte non colpisce solo l'individuo, ma è l'intera società a essere vittima della morte, in primo luogo i familiari, i luttuanti. Queste società e queste famiglie, colpite dal dramma, hanno bisogno di ritrovare un nuovo equilibrio e utilizzano i rituali come strumenti necessari per raggiungere questo fine; allo stesso tempo, i rituali sono focalizzati anche sul defunto.[333]

I riti di cordoglio, identificati da Durkheim come riti *piaculari* sono dei riti che si svolgono in occasione di avvenimenti tristi e inquietanti. Giustifica la scelta di utilizzare questo tipo di riti nel seguente modo:

> "Le terme piaculum a, en effet, cet avantage que, tout en éveillant l'idée d'expiation, il a pourtant une signification beaucoup plus étendue. Tout

---

[332] M. Taïfi, *op. cit.*, 1995, p. 10.
[333] D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris, 1993, p. 107.

malheur, tout ce qui de mauvais augure, tout ce qui inspire des sentiments d'angoisse ou de crainte, nécessite un piaculum et, par conséquent, est appelé piaculaire."[334]

Il primo esempio di rito piaculare è il lutto:

" Les cérémonies du deuil proprement dit reproduisent partout le même thème; les variantes ne sont que de détail." [335]

Il rito funebre deve necessariamente essere seguito dai riti di cordoglio, commemorazione e fine del lutto, per permetter a chi ha subito una perdita di essere reintegrato completamente nel mondo dei vivi, dopo essere stato messo a margine della società per un determinato periodo, che varia da cultura a cultura. Il rito subisce modifiche nel tempo e nello spazio ma la "messa in scena" del rito funebre obbedisce a delle costanti universali ed ha un duplice scopo, uno manifesto e uno latente. Per quanto riguarda lo scopo manifesto, il rito funebre può essere caratterizzato da azioni, gesti e parole più o meno drammatizzati, può essere eseguito in diversi intervalli di tempo ed è organizzato per onorare degnamente il defunto, in base alle regole della società di appartenenza. Lo scopo latente del rito funebre invece è quello di curare, rassicurare, rivitalizzare l'individuo e la comunità. È socialmente regolato e deve necessariamente soddisfare le esigenze dell'inconscio attraverso dei meccanismi di difesa immaginari; questi meccanismi sono così connessi che è difficile cogliere la differenza tra i desideri autentici e le deviazioni simboliche.[336] Il vissuto della morte e l'angoscia sono sempre esistiti, ciò che è cambiato è il modo di temerli. Generalmente, le cerimonie sono più ravvicinate nel periodo in cui il dolore è più intenso, infatti, le persone della famiglia, si riuniscono per bere, mangiare, cantare lodi allo scomparso, il che costituisce un modo per prolungare la sua esistenza qua giù. Il rito, con il suo supporto simbolico, esiste come terapia universale dinanzi alla minaccia e alla paura della morte. Il rito funebre serve a

---

[334] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Les presses universitaires de France, Paris, 1968, p. 557.
[335] *Idem*, p. 561.
[336] L.-V. Thomas, *La mort*, PUF, Paris, [1988] 2003, p. 92.

padroneggiare il dolore, la crisi, a rassicurare contro l'angoscia, facilitando la transizione, dall'idea di fine al ritorno alla vita, assicurando la mediazione con il divino, l'occulto, il mistero, il numinoso e scongiurare le forze del male. Il rito funebre permette la messa in scena del linguaggio simbolico, dando anche accesso all'immaginario collettivo, permette e riattiva la comunicazione e lo scambio, tutela la trasmissione e l'appropriazione di una memoria collettiva, assegna dei ruoli e differenzia gli attori sociali, affinché tutti operino unanimemente per garantire l'esatto svolgimento del rituale. La memoria collettiva fornisce all'individuo una matrice di risposte, già inscritte nell'ordine sociale, e facilita la sua integrazione in una cultura per confermare la propria appartenenza identitaria.[337]

I riti sono il prolungamento di credenze arcaiche e universali.Tutte le manifestazioni teatrali del lutto sono la prova della sofferenza e del dolore e sono espressione della collettività. Sono delle manifestazioni" imposte dal gruppo attraverso le quali si tenta di proteggere la coerenza interna e sociale. Tutte queste azioni sono codificate ed hanno una duplice funzione: da un lato, servono a testimoniare l'esistenza del gruppo e il suo rispetto delle regole sociali, dall'altro, il senso di perdita e di malessere provato dai luttuanti, determina un riavvicinamento che conforta l'intero gruppo.[338] La "messa in scena" del rito funebre, o come suggerisce Thomas: *passer le drame du plan réel au plan de l'immaginaire*".[339] Per dar coscienza ai sopravvissuti dell'imminente ed eterna separazione, il dramma è il momento in cui emozioni e sentimenti prevalgono e l'intervento dei riti del lutto servono per ristabilire lentamente l'ordine, perturbato da espressioni codificate dall'angoscia e omaggiare il defunto.

Nella cultura islamica la vedova, durante il periodo del lutto, deve indossare abiti particolari per quattro mesi e dieci giorni, periodo - '*idda* (2:234) - durante il quale dovrà abbigliarsi in modo semplice, non uscire di casa, se non per estrema necessità. Quasi tutti concordano sulla necessità che anche le donne in menopausa rispettino la stessa tempistica, solo alcuni giuristi riducono il periodo di lutto a tre

---

[337] L.-V. Thomas, *Les chairs de la mort, corps, mort, Afrique*, Sanofi-Synthélabo, 2000, p. 137.
[338] *Idem*, p. 574.
[339] L.-V. Thomas, *op. cit.*, 2000, p. 161.

mesi. Se la donna scopre di essere incinta, allora la sua *'idda* durerà fino al giorno del parto. Bukhârî (4906) afferma che se il parto avviene prima della fine della *'idda*, la donna può dar termine al lutto. Sia le donne sia gli uomini possono indossare gli abiti del lutto per un massimo di tre giorni, considerato il periodo legale,[340] durante il quale non è permesso indossare gioielli, usare profumi, truccarsi, tingersi i capelli, mettere dell'*henna* sulle mani e frequentare l'*h'ammam*. Agli uomini è interdetto rasarsi, tagliare la barba, i capelli, le unghie, frequentare l'*h'ammam*, queste interdizioni durano solo per alcune settimane. Il simbolo del lutto, adottato solo dalle donne, è il bianco, benché siano tollerati anche altri colori; il nero non è contemplato, anzi è considerato un colore nefasto. Per alcuni dotti, manifestare il proprio lutto, attraverso le suddette astinenze, o anche solo attraverso l'utilizzo di un colore particolare, è contro i decreti divini: il buon musulmano deve essere pronto ad accettare la morte. Manifestare il proprio dolore significa non essere un buon musulmano e rivoltarsi alla volontà di Dio.

Nalla cultura berbera, dalla morte di suo marito fino al giorno della sua "salita"- *allay*, la vedova non lava i suoi effetti fino al sabato o martedì successivi al decesso. La donna vedova oltre a non potersi risposare, se non dopo tre mesi e dieci giorni, non può usare cosmetici o indossare gioielli, non può lavarsi, deve mettere solo gli abiti che indossava il giorno del decesso del marito o a limite abiti bianchi,[341] spesso copre il suo viso con lembi tagliati dal sudario del marito, non più uscire da casa se non il venerdì per recarsi alla tomba del marito, senza mai guardare negli occhi gli uomini della famiglia che incontra per strada. Anche se decidesse di recarsi in visita da amiche o parenti, nessuno le aprirebbe la porta perché considerata portatrice di sciagure. Questo tipo di astinenza, che implica auto-abbandono e rifiuto della vita, deriva dalla naturale espressione del dolore e rimanda alle regole cerimoniali del cordoglio. I quaranta giorni di lutto non sono una prescrizione coranica, ma richiamano le interdizione da seguire durante i quaranta giorni della germinazione.

---

[340] Abû Dâwûd 1954/Nasâ'î 3447.
[341] Informazione riferita da un interlocutore a *Ai nel Ghazi.*

Secondo le varie scuole giuridiche, il lutto corrisponde all'unico periodo in cui i luttuanti sono posti al centro della ritualità. È durante questi tre giorni che i parenti prossimi possono ricevere le condoglianze. Essere in lutto significa non indirizzarsi al commercio, non passeggiare, non dedicarsi ad attività ludiche, non cucinare, se non dei piatti specifici. Solitamente un pasto collettivo, prima o dopo il funerale, è condiviso dai presenti, sebbene sia concesso il consumo solo di particolari alimenti.

6. LE RICORRENZE

Tutti i riti eseguiti il terzo giorno dall'avvenuto decesso sono riproposti per intero il quarantesimo giorno, alla scadenza di un anno (la ricorrenza cade nello stesso mese del decesso ma, non necessariamente, nello stesso giorno) e nel giorno della *`āšûra*,[342] giorno in cui i maschi della famiglia macellano o una capra o una pecora o un bue e la carne è servita, unitamente al pane, in prossimità della tomba, nessun membro della famiglia, però può toccare cibo. Il quarantesimo giorno dopo il funerale è previsto un altro rito, il *tarbuth 'arbain wussan* – l'attesa del quarantesimo giorno, il *tholba* si reca a casa del morto, legge i versetti del Corano fino alla mattina, il capo famiglia fa sgozzare un montone e prepara un cous-cous che tutti divideranno con il *tholba*. I riti del 40° giorno, invece, costituiscono l'essenziale di tutte le feste e rappresentano il giorno in cui si riuniscono vivi e morti, vivi e morti diventano un solo popolo.[343] Alcuni giuristi interpretano questi atti come una comune elemosina (*sadaqa*), opera meritoria solo per chi la compie; ma molti sono altrettanto convinti che serva da intercessione per la salvezza eterna del defunto. Tutte le giornate commemorative sono interdette perché determinano l'affioramento del dolore, sebbene siano considerate dei momenti di interazione e supporto.

Bagnare periodicamente la tomba è fondamentale per abbeverare il defunto, è un atto meritorio che sarà compensato nel Giorno del Giudizio; si pensa che l'acqua

---

[342] *A'shura* – Durante questa festività in Marocco vi è l'usanza di seppellire, vicino casa, le ossa dell'agnello sacrificato (è una ritualità legata al mondo dei giovani), quasi a simboleggiare un funerale. È anche il giorno in cui si regalano giocattoli ai bambini e si omaggiano tutti i parenti e i familiari presso cui ci si reca in visita con frutta secca (Informazione riferita da *Mohammed Lilif,* mediatore culturale, che ha dato l'autorizzazione a rendere noto il suo nome.)

[343] J. Servier, *op. cit.*, 1985, p. 193.

sia necessaria anche per altri aspetti: garantire al defunto di praticare le abluzioni; serva a rinfrescare le ossa; far fiorire erba sulla tomba. L'acqua è fonte di vita, dunque, l'erba, traendo vita dalla terra se ne impregna, creando effetti benefici al defunto impartendogli energia vitale. La visita al cimitero è il primo atto del culto dei morti, il primo gesto rituale che, attraverso la condivisione di un pasto comune, assicura ai vivi la protezione dei morti e ai morti l'assistenza dei propri discendenti. Il piano umano si prolunga nell'invisibile attraverso i morti che rappresentano il simbolo per eccellenza di solidarietà della famiglia mediterranea. È consuetudine, quando si attraversa un cimitero, salutare gli abitanti come se si salutasse una persona vivente, dunque i rapporti rimangono, intatti, il morto resta membro del gruppo terrestre (così come il migrante partito alla ricerca di fortuna, resta solidale alla famiglia di origine).

Gli antenati e i morti prediligono dei giorni particolari per le visite, considerati giorni benefici, in particolare il mercoledì, il giovedì, il venerdì e la domenica, raramente il sabato e sembra quasi mai il martedì. Anche i momenti di lunazione condizionano ugualmente la scelta della visita al cimitero, di preferenza a luna nuova o luna piena, quasi mai tra il ventisettesimo e il secondo giorno di luna, dunque mai quando la luna non è visibile – luna nera.

I membri della famiglia devono recarsi quotidianamente al cimitero per tutto il periodo di lutto e altre date obbligatorie sono: il 26° o 27° giorno del *Ramadan*, il giorno dell'*`Arafa* che precede il Giorno del Sacrificio; il giorno del *mûl™d* (*imlud*, nella variante berbera); è necessario indossare un abbigliamento consono e compiere le abluzioni. Non bisogna mai recarsi al cimitero di notte perché il morto, se era un uomo comune, potrebbe svegliarsi e trascinare i visitatori nella tomba. Il cimitero è un luogo inquietante, di notte possono essere udite le voci dei *mů`áddabīn*,[344] coloro che sono puniti dagli angeli.

Vi è una tipica idea berbera, secondo la quale, il cimitero è abitato da un demone donna. Ogni cimitero ha le sue *÷ājenniÅ/jennîya*,[345] che compaiono durante la notte sotto forma di mulo, per questo motivo spesso sono identificate con il

---

[344] E. Westermarck, *op. cit.*, 1926, p. 487.
[345] *Idem*, p. 404.

termine *taserdun^t isennal* [346] (mulo del cimitero). Molto raramente può essere distinta, e pochissime persone riescono a udire la sua voce, che è simile a quella di un mulo. La sua presenza si avverte per lo sferragliare di oggetti, in argento o ferro, che trascina appesi al collo. Se malauguratamente qualcuno monta, il mulo sarà portato direttamente al cimitero e inumato vivo.[347]

È necessario tracciare, a questo punto, il concetto di sincretismo culturale e religioso e l'opposizione/integrazione tra religione urbana e religione popolare, per comprendere come in questi territori coesistano due diverse forme di pensiero e religiosità.

7. IL SINCRETISMO CULTURALE E RELIGIOSO

A livello semiotico, l'eterogeneità strutturale interna della cultura marocchina permette, partendo dal pensiero di Lotman, di formulare alcuni concetti riguardanti gli influssi di una cultura su di un'altra. È difficile presupporre che l'influenza culturale dell'arabo sul berbero abbia permesso alle due culture di raggiungere uno stadio comune di sviluppo, ma nonostante siano lingue a contatto, la cultura berbera è riuscita a conservare una propria autonomia, realizzando a una nuova unità in cui la cultura araba e quella berbera, distinte in precedenza, si compongono in un certo organismo ed entrano in un rapporto di somiglianza-asimmetria. Su ogni cultura agiscono forze eterogenee, a essa esterne, queste forze vengono naturalmente inglobate divenendo elementi essenziali della propria struttura interna, pertanto, si ha la preservazione dello scheletro di base, di entrambe le culture, che rimane invariato, a questo scheletro si sovrappongono elementi esterni:

> "L'ossatura strutturale invariante della cultura viene ad essere il portatore della memoria di una data collettività culturale, ma allo stesso

---

[346] M. Taïfi, *op. cit*., 1991, p. 654.
[347] A. M. Di Tolla, "Les femmes berbères et l'oralité : les cas des Ait Khabbach du Tafilalet (Sud-est du Maroc)", in *Acts of International Conference Orality and New Dimensions of Orality. Intersections in Theories and Materials in African Studies*, Leiden, 26-27 November 2004, Langues O'-INALCO, Paris, 2008, pp. 61-80.

tempo gli elementi caratterizzanti questa cultura "binaria" danno una immagine unitaria della cultura."[348]

Nel contesto berbero la morte è vissuta differentemente in base ai luoghi, alle circostanze, alle persone. La ritualizzazione è caratterizzata da una grande varietà di usi e costumi. Anche nel contesto berbero, però, la morte è un fenomeno culturale regolato dalla religione nella successione degli eventi importanti, quindi, alcune norme basilari sono mantenute intatte, aldilà del contesto specifico, mentre altre possono variare con minore o maggiore grado di distanza dalla norma, in base alla specificità e al retaggio culturale e tradizionale.

Il principio della religione dei berberi è la credenza nella forza del male e del bene che riempie e scandisce il loro mondo. I credenti cercano di conciliarsi a queste forze per crearsi uno scudo protettivo contro se stessi e i propri beni e sono tutte queste pratiche e credenze a rendere il loro islām popolare e sincretico, qualificato in genere come anti-islamico e pervaso di paganesimo e naturismo.

Ancora oggi vi è tolleranza verso alcune di queste credenze tanto da essere inglobate nella categoria giuridica del permesso - *mubâḥ* -, per quanto all'occorrenza, movimenti rinnovatori annoverano spesso tali credenze nelle categorie del *makrûh* o *ḥarâm*, ma ciò non ne ha determinato la scomparsa ma ha aumentato il divario tra teoria e pratica.[349] Da un punto di vista sociologico, dal contrasto nasce o si manifesta la ritualizzazione di queste credenze, sebbene appartengano a quelle categorie del "non detto".

8. LA RELIGIONE URBANA E LA RELIGIONE POPOLARE

Nella sua complessità la religione dei berberi si presenta con numerosissime sopravvivenze pagane fatte di elementi magico-religiosi che caratterizzano e scandiscono la loro vita.[350]

Molte delle pratiche del primo islām si sono sovrapposte alle pratiche magiche, inoltre esistenti nell'islām stesso ma, nella cultura berbera hanno invaso

---

[348] J. M. Lotman, *Tesi per una semiotica delle culture*, Meltemi editore, Roma, 2006, p. 153.
[349] D. Urvoy, *op. cit.*, 1988, pp. 129-146, pp. 130-131, p. 133.
[350] *Idem*, pp. 72-76.

tutte le fasi e i cicli della vita sovrapponendosi e mescolandosi spesso all'islām primitivo e l'islām mistico.[351]

Westermack concentra i suoi studi sulla "religion actuelle" praticata dai marocchini, restringendo il campo alla religione e alla magia popolare, tralasciando, comunemente, l'islām dotto e accordando alla religione delle generazioni scomparse, alla religione perduta, un ruolo secondario, influenzato dall'empirismo della scuola filosofica inglese. Il suo obiettivo principale è di comunicare, in modo sistematico, ciò che ha visto e ascoltato, stando tra e con gli autoctoni[352] ed è proprio partendo dagli studi di Westermack che potranno essere messe in evidenza alcuni aspetti peculiari del popolo marocchino.

Tra le classi popolari urbane e rurali, ambienti in cui magia e religione fanno parte di una stessa struttura di comunicazione con il sacro, il sincretismo rituale non è considerato come religiosamente marginale, al contrario, è considerato perfettamente normativo: si è convinti di compiere dei riti legali aventi le stesse virtù delle pratiche dogmatiche.

Vi è una opposizione, ma anche inclusione tra la religione dotta e quella popolare, tra le pratiche sacre e quelle profane.

Teoricamente è possibile fare una distinzione tra la religiosità rurale e quella urbana, benché la religiosità rurale sia sempre più soggetta a dei profondi cambiamenti. Max Weber ha studiato come la situazione delle classi sociali influenzi la religiosità: i rurali, che basano la propria vita su attività economiche legate alla natura, fanno ricorrente uso alla magia giacché la forma primitiva della loro religiosità è fortemente influenzata dalle condizioni della loro economia e utilizzano i riti magici per ingraziarsi la natura; i cittadini che tendono al razionalismo, tendenza condizionata dalla natura del loro modo di vivere, hanno un maggior controllo e un maggior potere decisionale sulle loro attività economiche - questi differenti modi di affrontare la propria vita economica determinano o condizionano il tipo di religiosità, magica ed estatica in un caso, razionale nell'altro.[353]

---

[351] *Idem*, p. 406.
[352] E. Westermarck, *op. cit.*, 1926, pp. 8-34.
[353] M. Weber**,** *Sociologie de la religion*, Flammarion, Paris, 2006, pp. 26-27.

Berque distingue due diversi livelli della vita religiosa; a livello superiore vi è il sacro figurativo associato a dei nomi, delle leggende e a delle persone: il sacro figurativo è legato alla sacralità dei grandi individui e dei grandi spazi; a livello inferiore e a livello comunitario domina il sacro naturista anonimo che fa riferimento a tutti quei piccoli santuari rurali, senza nomi, che sono i luoghi di rituali che coincidono con i cicli agrari.[354]

Gellner, ispirandosi a Weber oppone la religione urbana a quella rurale. In Marocco la vita cittadina ha favorito lo sviluppo di una religione moderata che pone l'accento sulla pietà quotidiana, sul misticismo contemplativo e sulla stretta osservanza delle regole religiose. In questa visione non è contemplata la mediazione, né l'intervento di un "clero", ma solo la presenza di una classe alfabetizzata, intesa come guardiana ed esegeta della rivelazione – islam ortodosso. L'istruzione, intesa da Gellner come fenomeno urbano, ha caratterizzato l'evolversi di una religione basata sulla sobrietà del culto, l'insistenza sui testi scritti e il puritanesimo che si traduce con l'essenza o la debolezza di concezioni figurative della religione: solo l'istruzione può permettere l'accesso diretto ai testi. La vita religiosa nei villaggi è contraddistinta dall'analfabetismo, dall'ideale di "associazione" che permette la mediazione, la propiziazione, l'accesso rituale e devozionale; è rappresentata tra l'altro dal culto estatico popolare, il culto degli spiriti e il culto dei santi; questo tipo di religione favorisce il ricorso all'esperienza estatica. I rurali sviluppano una religione incarnata nelle persone, negli oggetti e nei luoghi sacri,[355] sebbene, i suddetti fenomeni siano presenti anche e soprattutto tra le classi disagiate urbane: il misticismo offre consolazione ai poveri o come lui afferma è "l'oppio dei popoli", Gellner dunque rappresenta due poli dell'islam – ognuno dei poli soddisfa necessità sociali differenti, vi sono delle specifiche circostanze, però, in cui questi due poli convivono pacificamente e si compenetrano. All'opposizione urbano/rurale seguono altre dicotomie: puritano/ritualista, lingua scritta/lingua orale.

---

[354] J. Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978, pp. 249-260.
[355] E. Gellner, *Les saints de l'Atlas*, trad. par Paul Coatalen, Editions Bouchene, Saint-Denis, 2003, pp. 21-27.

Studiando l'islām marocchino si può affermare che le frontiere di una religione possano coincidere con le frontiere di una nazione e di una cultura nazionale, dunque il Marocco è una nazione con un proprio islām che ha una sua omogeneità culturale. Geertz evidenzia l'omogeneità culturale del Marocco. L'omogeneizzazione culturale e religiosa è stata determinata da una continua e costante interazione tra le città e le tribù, oramai cittadini e rurali non appartengano più a due mondi culturalmente differenti ma la società rurale e la società urbana sono delle varianti di uno stesso sistema culturale.[356] Il tratto principale della cultura del popolo marocchino è costituito dalle tribù, considerate il centro di gravità ed è dalle tribù che la civilizzazione islamica ha tratto le sue origini. A prescindere dai grandi cambiamenti sociali, politici ed economici, l'islām marocchino resta quello del culto dei santi, della severità morale, del potere magico e della pietà aggressiva.[357]

Quando si fa questo tipo di distinzione tra la religiosità urbana e la religiosità rurale, l'iscrizione spaziale non deve essere assoluta e non bisogna confondere l'urbano con le città e il rurale con la campagna. La distinzione pone le sue basi sulle condizioni sociali ed economiche dell'individuo.

Nella campagna, solitamente, la religiosità è basata sulle emozioni, la profusione rituale, la proliferazione di immagini concrete del sacro e della mediazione personale, ma ciò non esclude, soprattutto non ha escluso in particolari periodi storici, la diffusione di un tipo di religiosità urbana: un esempio potrebbe essere l'introduzione del riformismo religioso in ambito rurale che ha portato una parte della popolazione a opporsi ai culti locali che si rifacevano all'idolatria.[358]

Spesso nel piccolo ambiente rurale è più difficile sottrarsi agli obblighi religiosi, non vi è l'anonimato che vige in città e la vita comunitaria ha ancora un ruolo fondamentale. Il culto dei santi, le credenze magiche sono comunemente additati come segni del conservatorismo religioso dei rurali, ma la credenza negli

---

[356] C. Geertz, *Observer l'islam : changement religieux au Maroc et en Indonésie*, trad. del'anglais par Jean-Baptiste Grasset, La Découverte, Paris, 1992, pp. 22-26.
[357] *Ibidem*.
[358] J. Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978, pp. 138-142.

djnun, nella magia nera, nel malocchio accomunano tutti, cittadini e uomini di montagna, benché vi sia la tendenza a giustificare, come già specificato altrove, "religiosamente" tali credenze perché *djnun*, malocchio e magia nera sono menzionati nel corano o nella sunna, malgrado siano costumi appartenenti da sempre alla cultura locale. Vi è molta più difficoltà a trovare testimonianze legate per esempio all'incubazione o lamentazione funebre perché considerate pratiche *haram*, piuttosto che la celebrazione di *yennayr*, sacrifici animali, pasti comunitari (*ma'roufs*). La migrazione in ambito urbano trasforma i generi di vita ma il sostrato culturale, la scansione del tempo, il richiamo del *blēd*, cui si ritorna continuamente soprattutto in occorrenza di specifici periodi dell'anno, rimangono invariati, non si vive più in base ai ritmi della natura ma ci si adatta ai nuovi ritmi cittadini, le ritualità, però continuano ad avere un ruolo fondante.

La conoscenza religiosa non è centrale nella vita religiosa, esiste un divario tra la pratica rituale e la prassi canonica. Vi è una continua giustapposizione, una logica dell'accumulare in cui tutto diventa tradizione, spesso basta recitare qualche versetto del Corano per mettere in atto un rituale assolutamente non esistente o contemplato nella cultura islamica. Questa prodigalità rituale è il legante sociale e la vita rituale è uno degli elementi con cui si costruisce la coesione sociale, anche in contesti diversi dal proprio, infatti, spesso i berberi sono "obbligati" a convivere e a "reinventare" una vita sociale e rituale in cui possano confluire elementi provenienti da diverse tradizioni: vi è oramai una sorta di complementarietà tra la montagna e la città, vi è un legame fisico segnalato dai continui ritorni e un legame immaginario mantenuto in vita dall'attuazione degli stessi atti e gesti che si compivano a casa.

L'islam comunque domina il comportamento individuale ed è presente nei "luoghi comuni" come la moschea, nel campo del diritto, dove risulta più semplice circoscrivere il pensiero "indigeno"; sul piano delle credenze è molto più difficile e delicato fare delle suddivisioni. L'islām berbero, dunque, è più quello dell'individuo che del gruppo. La vita di gruppo è dominata da altri tipi di credenze e di pratiche intimamente legate ai suoi ritmi e al suo sistema rurale. La vita dei berberi è costellata dalla continua tensione tra diversi elementi e diverse forze della vita collettiva, tensione che si traduce in un equilibrio visibile.

Nei "territori" berberi vi è una compenetrazione tra religione e tradizione, elementi che si integrano e che sono reinterpretati creando ad aspetti complementari di una stessa società: una società sincretica.

CONCLUSIONI

In questo capitolo abbiamo cercato di rispondere alla domanda posta nella problematica vale a dire: in quali situazioni la specificità del rapporto con la morte e con la pratica rituale è vissuta nell'area maghrebina e in particolare in Marocco?

In Marocco, lo spazio della morte costituisce un luogo di sincretismo culturale arabo-berbero in cui la componente propriamente ortodossa non differisce da altri elementi rilevanti dell'immaginario sociale, delle abitudini popolari e della magia. I berberi tendono a scegliere comportamenti convenzionali, abituali e normali, gli stessi condivisi da tutti i membri della collettività, ma continuano a trasmettere un repertorio rituale appartenente alla propria tradizione.

Questi riti e credenze appartengono al campo della consuetudine, non a quello dell'ortodossia, hanno un proprio senso e una propria finalità. Le forme primitive della religione marocchina è stata influenzata dalle condizioni della condizione economica delle popolazioni uomini rurali, uomini di campagna, la cui attività economica dipendeva dalla natura, di conseguenza necessitavano ricorrere a riti magici per contenere le forze naturali o per ingraziarsele. Sono riti ancora attuali, perpetrati dall'intera società, attraverso azioni particolarmente complesse che procede con suggestione/occultamento, drammatizzazione/sdrammatizzazione, integrazione/esclusione.

Abbiamo cercato di mostrare in quali situazioni la specificità del rapporto con la morte e con la pratica rituale sia vissuta in alcune aree maghrebine (Cabilia in Algeria, Mzab…) e in particolare nella regione di Tadla Azilal in Marocco, evidenziando come, nel quotidiano, i berberi fondino i propri valori sul concetto di religione, servendosi però di pratiche e credenze del vissuto. La morte è vissuta e percepita come da tutti gli altri musulmani. Nell'intimità domestica, sottratti ~~si~~ agli occhi indagatori degli estranei, riattivano ciò che custodiscono con il cuore e con il ricordo, riattivano tutto quanto gli antenati hanno loro trasmesso, in parte fedelmente. Scaturisce, quindi, l'innato legame dei berberi alla propria tradizione, alla magia, alla

venerazione, all'onnipresenza degli spiriti defunti. Le pratiche della religione popolare sono e ampiamente diffuse e si riscontrano una grande quantità di elementi sacri "estranei" all'islam ortodosso, ma che rivelano l'anima religiosa ma non canonica delle popolazioni berbere.

Secondo le credenze locali, i morti potrebbero essere molto pericolosi per i vivi, quindi è importante non offendere la loro sensibilità, bisogna invece procurare loro piacere e sollievo, per questo motivo i vivi sono ansiosi di espletare in pieno tutte le cerimonie caratterizzanti il funerale, seguendo letteralmente la tradizione, cercando in ogni modo di "persuadere i fantasmi" per ottenere benefici ed evitare sciagure. In quanto riti di passaggio, i funerali comportano o possono comportare delle azioni simboliche di separazione, di transizione e di aggregazione.

I riti di aggregazione al mondo dei morti hanno lo scopo di cancellare la loro presenza, ciò è fondamentale per mantenere il nuovo equilibrio. Il morto è passato al mondo delle ombre, bisogna ora che vi resti, ma, perché l'alterazione introdotta dalla morte nel mondo delle regole sia cancellata, la migliore soluzione è quella di immaginare un mondo dei morti distinto da quello dei vivi. A questo punto la morte diventa un "passaggio" come un altro. Basta ridurre, con la ripetizione simbolica, lo squilibrio provocato nel mondo dei vivi dalla "uscita" di un membro e fondare un ordine dell'aldilà, aggregando con rituali funebri il morto alla società delle ombre e degli antenati.

Nel prossimo capitolo analizzeremo la realtà del rapporto de marocchini con la morte e con la pratica rituale, evidenziando il ruolo centrale delle donne, le quali detengono il potere e il sapere. Le donne devono attenersi a una serie di interdizioni per garantire l'abbandono definitivo degli spiriti da questo mondo ed evitare il contagio della morte. Fanno riferimento a simboli, riti e pratiche non ortodosse appartenenti però alle conoscenze tradizionali del mondo femminile.

CAPITOLO VI

IL RUOLO DELLA DONNA NELLA *PERFORMANCE* RITUALE IN MAROCCO

INTRODUZIONE

Nel precedente capitolo abbiamo analizzato i riti e i rituali ai quali abbiamo assistito durante la ricerca sul campo. Per eludere il contagio della morte e allontanare gli spiriti dei defunti, gli schemi del rito funebre sono eseguiti seguendo le pratiche religiose popolari. Anche se tutte le fasi sono attuate e controllate dagli uomini, sono le donne che indicano le pratiche rituali da eseguire.

Il mondo femminile detiene i saperi della morte, saperi che rievocano ad ogni decesso e che tramandano da millenni.

1. IL MONDO FEMMINILE, LA LINGUA E L'ORALITÀ

La lingua berbera, infinitamente penetrabile, infinitamente plastica in apparenza è in realtà dotata di una stupefacente vitalità, obbedisce a delle regole fisse comprese nei quadri generali di linguistica e possiede una propria grammatica. La lingua è stata la forza di resistenza dei berberi, la garanzia della libertà politica e religiosa. È stata la lingua a conservare la visione del mondo berbero: la psicologia, le idee, il temperamento e la morale. La lingua tamazight a lungo negata e repressa nel processo di edificazione degli stati post-coloniali è stata ufficializzata; la nuova costituzione approvata e voluta dal sovrano Mohammed IV nell'Ottobre 2011, ha riconosciuto il *tamazight* come lingua ufficiale e la cultura *amazigh* come componente di una dell'identità nazionale marocchina.

Ci sono delle specifiche motivazioni che spingono ancora oggi i berberi a essere bilingui: non è il semplice desiderio di utilizzare una lingua più colta, tantomeno si può pensare che il fattore scatenante di questo utilizzo sia la religione, infatti, arabizzazione e islamizzazione non hanno mai avuto la stessa influenza, ma sono esclusivamente delle "motivazioni economiche". Piuttosto che rimanere nell'indigenza, a causa della povertà dei territori occupati, i berberi hanno continuamente instaurato dei rapporti "commerciali" con l'esterno. Una delle

caratteristiche che maggiormente li rappresenta è lo spirito pratico, dunque hanno compreso l'importanza dell'instaurazione di rapporti con l'altro, l'importanza di apprendere la loro lingua per comunicare e commerciare. Tutti quelli che apprendono l'arabo per questa ragione rientrati a casa ricominciano a utilizzare solo e solamente la propria lingua, introducendo spesso però delle nuove parole, parole straniere berberizzate che diventano di uso comune.

I marocchini non utilizzano mai a caso una lingua piuttosto che un'altra, ogni lingua ha il suo ruolo. Il loro modo di pensare e parlare in berbero differisce dal loro modo di parlare e pensare in altre lingue, proprio come affermava una espressione antica secondo cui chi parla due lingue possiede due anime; in effetti, i berberi bilingui ne posseggono due: una esterna islamizzata e arabizzata, l'altra interiore che resta fedele al proprio costume, alle antiche superstizioni, quella più pura, profonda e duratura. Il berbero è il luogo del rifugio in cui poter dissimulare il proprio pensiero, è la lingua che serve per comunicare liberamente con i membri del proprio villaggio, senza essere compresi dallo straniero.[359]

Nella cultura berbera prevale un innato attaccamento per la terra, terra intesa come luogo in cui si nasce, si cresce, si lavora per vivere e dove sono sepolti gli antenati, come in tutta la cultura Mediterranea. L'Amor Patrio è identificato nella terra della tribù e a quelle delle vicine tribù amiche, l'idea di Patria non è localizzata in una nazione. L'isolamento delle tribù e la mancanza di coesione non hanno dato ai berberi la possibilità di creare una civiltà generale nazionale, una civiltà autonoma, ma tanti piccoli raggruppamenti. Per Boulifa i berberi: "erano dei robusti montanari che tengono alle loro valli, ai loro campi, alle loro abitazioni e soprattutto alle loro sorgenti, ricchezza della loro terra." [360]

L'uomo berbero conduce una vita basata sulla famiglia in cui la donna ha una grande libertà, un grande ascendente sui figli e partecipa alla vita sociale. Le donne sono incaricate dell'educazione della prole, della loro istruzione attraverso l'insegnamento del *tifinagh*, ciò rende il rapporto madre-figlio indissolubile e il ricordo della madre è evocato attraverso l'uso della lingua da lei trasmessa.[361]

---

[359] R. Basset, *Notes de lexicographie berbère*, 4° série, Paris, 1988.
[360] S. Boulifa, *Textes berbère de l'Atlas marocain*, Paris, 1909, p. 56.
[361] J. Madelain, *L'erranza e l'itinerario*, Marietti, Genova, 1990, pp. 56-57.

Sono le donne a detenere la conoscenza, a raccontare la loro storia e il modo in cui riescono a preservare e a mantenere vive alcune ritualità dimostra la volontà di riattivare alcune radici della propria civiltà. Le donne non hanno mai smesso di definire il loro potere in termini di responsabilità, trasmettono ad altre donne poteri e saperi, le aiutano a sviluppare delle particolari capacità, sono le guardiane della lingua, dei riti, dei valori e della memoria sociale e tramandano attraverso l'oralità. L'oralità della donna berbera è ancestrale, versatile e onnipresente ed è parte dell'identità marocchina.

Se l'oralità è riconosciuta come un potente indice simboleggiante identità e autenticità, è anche percepita come volgare e degradata allo stesso tempo, poiché l'oralità è trasmessa utilizzando una lingua non prestigiosa come l'arabo, che è la lingua sacra per eccellenza.

Ogni individuo, per ricostruire la propria identità basata sulle leggende, i costumi, le credenze, le abitudini si rapporta a ciò che gli è stato tramandato dalla madre. Si parla sostanzialmente di lingua e cultura materna per rilevare l'importanza del ruolo materno nella formazione e costruzione identitaria. La madre trasmette i significati, i simboli, i valori che nella propria cultura sono attribuiti a oggetti, cose. La donna assume una funzione sociale, educativa, storica; custodisce e preserva la propria conoscenza.[362]

Tra le montagne adiacenti *Beni Mellal* gran parte delle donne incontrate (durante la ricerca di campo) non sono scolarizzate, vivono di pastorizia e/o agricoltura ed hanno accesso limitato all'esterno per cause linguistiche, sebbene la recente massiccia scolarizzazione renda i loro figli dei mediatori con il mondo esterno. Vivono là, dove sono nate o a qualche chilometro di distanza nei villaggi adiacenti dei loro mariti. Spesso è interesse dei mariti emigrati assicurarsi che mogli e figlie non apprendano altra lingua, in quanto, il monolinguismo assicura la permanenza nel territorio di appartenenza, la preservazione del patrimonio e della reputazione familiare, in compenso alle donne, proprio per questo incessante lavoro di preservazione e trasmissione è accordata la stima maschile.[363] Nelle numerose

[362] F. Sadiqi, *Women, Gender and Language in Morocco*, Brill Academic, Leiden, 2003.
[363] K. E. Hoffman, *Moving and dwelling American Ethnologist,* 2002b, 29 (4), 928–962; -"Emigration, gender, and the burden of language preservation", in *Blythe*, J., Brown, M.
(Eds.), *Maintaining the Links: Language, Identity, and Land*, Foundation for Endangered Languages, Bath, 2003a, pp. 93–100.

visite ai villaggi berberi si è evinto che benché le popolazioni berbere appartengano a svariate aree geografiche e classi sociali, una donna che conosce e utilizza solo la lingua berbera non ha alcuna possibilità di ottenere una promozione sociale.

Mentre le donne di montagna hanno pochissime possibilità di scegliere dove vivere e come sostenersi, gli uomini hanno optato per l'emigrazione di massa, verso città più grandi o nei paesi al Sud del Mediterraneo. Le donne montanare berbere incarnano il vigore, la persistenza, il provincialismo della loro lingua e terra natia, qualità che si riflettono nell'idealizzata auto-rappresentazione della donna berbera: colei che indossa abiti e gioielli tradizionali, dalla postura eretta, dalla pelle scura, arsa dal sole e dedita alla magia. La cultura dell'emigrazione è radicata e incastonata nel tessuto sociale dei centri locali visitati durante la ricerca, ne definisce la quotidianità, l'immaginario collettivo, il vissuto personale e familiare, l'evoluzione dell'habitat culturale e urbano. Vi è la limitata presenza degli uomini ed è l'assenza del proprio uomo, soprattutto di coloro di cui non si hanno notizie da anni che tormenta gli animi delle donne e accentua la disperazione di una vita fatta di povertà se non indigenza totale. Le donne si considerano vedove, spesso indossano gli abiti del lutto e ciò che temono è di non poter più abbracciare il proprio marito, figlio, fratello, si disperano all'idea che siano morti senza ricevere la loro benedizione, senza la possibilità di ritornare nella terra natale, senza riconciliarsi con il loro "grembo" pertanto, simulano una serie di riti funebri per ingraziarsi gli spiriti affinché le soccorrano.

Le donne berbere di *Khouribga*, a differenza di quelle dei villaggi nei pressi di *Beni Mellal*, vivono secondo dei diversi schemi, sottomesse al sistema nazionale arabo-centrico, usano velarsi, adottare lo stile arabo per decorare le case, ascoltare musica araba, marginalizzando il proprio essere, celandolo e spesso negandolo, soprattutto quando sposano un arabofono, i cui figli devono utilizzare solo ed esclusivamente la lingua della religione.

2. IL CERCHIO MAGICO DELLA LINGUA

Si può affermare, riprendendo un pensiero di Wilkelm von Humboldt, che ogni lingua disegna un cerchio magico intorno al popolo cui appartiene, un cerchio

dal quale è difficile uscire, se non "saltando volontariamente in un altro".[364] La religione può essere percepita come un linguaggio attraverso cui è possibile conoscere tutte le forme simboliche di un popolo, in particolar modo i simboli del rito e del mito. La religione può dunque essere concepita come una lingua, come uno strumento di comunicazione e di conoscenza o come un mezzo simbolico: benché l'islam sia parte integrante della vita dei berberi, deve necessariamente adattarsi alla lingua, perché solo attraverso vi può essere l'auto rappresentazione dei valori, dei pensieri e delle idee.[365]

L'idolatria naturistica, incoraggiata dalla subordinazione al mondo naturale, dunque alla struttura temporale del lavoro agricolo, alle attività stagionali si pone contro la razionalizzazione; a sua volta la razionalizzazione interviene nella fase di urbanizzazione, fase in cui le attività economiche sono relativamente indipendenti dai cicli della natura: ciò favorisce l'ottimizzazione e la moralizzazione dei bisogni religiosi.

Nel momento in cui però si continua a usare la propria lingua, vi è un continuo ritorno ad antiche strutture e tradizioni, in particolari momenti simbolici e per l'espletamento di specifiche ritualità.

La sopravvivenza altro non è che la resistenza, l'espressione del rifiuto a farsi possedere da strumenti di produzione religiosa. La religione istituzionalmente stabilita è espressione legittima di credenze e valori comuni al gruppo, la magia invece è l'insieme delle credenze e pratiche caratteristiche di gruppi, di categorie sottostanti, di coloro che occupano posizioni sociali strutturalmente ambigue, un esempio potrebbe essere la donna anziana nella società berbera.

3. LE LAMENTAZIONI FUNEBRI

Le lamentazioni rientrano nel patrimonio dell'oralità della donna marocchina. I riti servono per comunicare delle realtà particolari, ricche, complesse, multidimensionali e codificate, alla loro formalità è contrapposta una forte e intensa emotività palpabile nel rito delle lamentazioni funebri.

---

[364] W. Von Humboldt, "Einleitung zum Kawi-Werk", VI, 60, in *Sprache und Mythos, Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig*, VI, 1925, reprodotto in *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt*, Wissenschaft- liche Buchgesellschaft, 1965, p. 80.
[365] *Ibidem*.

La lamentazione funebre mette in contatto le partecipanti tra di loro, con il mondo dei defunti e con il trascendente, divenendo uno strumento di mediazione attraverso il quale transitano delle forme di meta-messaggio, alle quali si accede attraverso i codici extra-linguistici.

Il lamento rituale era, e in alcune culture è ancora, l'elemento centrale del cordoglio, una volta più o meno diffuso in tutti i paesi d'Europa e del Mediterraneo; è una tecnica del piangere che si esplica attraverso un'azione rituale circoscritta da un orizzonte mitico, un modello di comportamento generato dalla cultura e conservato dalla tradizione, utile a ri-svelare e ri-svegliare quei valori che la crisi del cordoglio può mettere a repentaglio.

La struttura del lamento tradizionale analizzata da de Martino si articola in tre fasi principali. La prima fase è quella chiamata, secondo l'autore "l'ebetudine stuporosa", uno stato di congelamento dei moti dell'anima che sfocia nel *planctus* irrelativo, seconda fase, dove il dolore e la crisi per la perdita si esprimono in modo caotico e disordinato, con gesti di violenza e di annullamento che le lamentatrici compiono sui loro corpi, come l'atto di strapparsi i capelli, percuotersi violentemente fino a procurarsi delle ferite, sino al pianto disperato, alle grida. Nella terza fase, invece, il dolore caotico è diretto nel discorso protetto del lamento, la cui struttura prevede l'esposizione di un lamento in forma poetico-musicale da parte di chi soffre il lutto, o da parte di una figura guida, e la risposta della collettività. Si tratta di una struttura responsoriale che nel conferire una marcata ritmicità al pianto sul morto, lo ordina, ne regola l'espressione in modalità controllabili e che, attraverso la risposta delle lamentatrici, che accolgono questo grido di dolore, offre il sostegno corale della comunità, fondamentale per il superamento della crisi e per l'elaborazione della perdita.

Tutte le manifestazioni teatrali del lutto non sono altro che la prova della sofferenza e del dolore e sono espressione della collettività. Sono delle manifestazioni imposte dal gruppo perché si tenta di proteggere la coerenza interna e sociale. Tutte queste azioni sono codificate ed hanno una duplice funzione: da un lato, servono a testimoniare l'esistenza del gruppo e il suo rispetto delle regole sociali; dall'altro, il senso di perdita e di malessere provato dai luttuanti determina un riavvicinamento che conforta l'intero gruppo.

Molti studiosi delle religioni, etnografi e antropologi come di Nola,[366] De Gubernatis[367] si sono occupati del lutto, delle lamentazioni funebri e dei rimedi elaborati per il superamento del cordoglio, dell'angoscia della fine, del distacco dai trapassati e in definitiva di quella sorta di rivincita sulla morte. Nel mondo greco erano le ancelle e le etere a produrre i lamenti funebri, mentre in quello romano erano le prefiche a dirigere i cori di ancelle che eseguivano il lamento in onore del trapassato. Nel mondo contadino erano le donne della famiglia del defunto a vegliarlo, a intrattenere con lui un dialogo come se fosse ancora in vita e a inventare a intermittenza le frasi della nenia funebre, improvvisando sul vissuto e sulla personalità del defunto. La nenia funebre era inventata dai parenti stretti del defunto, normalmente le donne, durante la veglia che si teneva attorno al corpo inerme. Attraverso il canto, i parenti dialogavano col morto, gli parlavano amorevolmente, gli rammentavano le vicende negative e quelle positive vissute insieme, gli ponevano domande all'apparenza paradossali, lo rimproveravano affettuosamente, lo ringraziavano per la saggezza con cui aveva vissuto, gli si raccomandavano per il futuro. L'intensità dei lamenti, che diventavano anche urli impressionanti, cresceva quando altri parenti o amici venivano a rendere omaggio alla salma.

I canti non sono intonati in onore di tutti i defunti, lo status e le circostanze del decesso determinano la maniera secondo la quale i funerali saranno svolti. L'età del defunto e la sua condizione sociale costituiscono degli elementi essenziali che permettono di definire se la morte è "buona" o "cattiva", per riprendere la terminologia antropologica di Thomas (1975, 192).

a. LE LAMENTAZIONI NEI VILLAGGI BERBERI DEL MEDIO ATLANTE

In Marocco, nei piccoli villaggi berberi del Medio Atlante, appena giunta la notizia di un decesso, le donne del villaggio si portano correndo in strada piangendo, con le mani sul dorso, altre donne arrivano urlando per fomentare le urla.[368] Le donne non smettono di urlare e di proferire tutto ciò che passa per il loro spirito e

[366] A. M. di Nola, *La morte trionfata : antropologia del lutto*, Roma, Newton Compton, 1995; -, *La nera signora : antropologia della morte*, Newton & Compton, Roma, 1995.
[367] A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso i popoli indo-europei*, Forni, Bologna, 1971.
[368] J. Delheure, *op. cit.*, 1988, p. 280.

tutte coloro che, accorrono verso la casa del defunto e in quel momento si risveglia il ricordo dei propri congiunti scomparsi.[369]

Le donne, nonostante sappiano che il lamento continuo procuri dolore, lo eseguono ininterrottamente per tutto il tempo della permanenza del defunto in casa; solitamente il lamento è interrotto solo in due tempi specifici: nel momento i cui avviene il decesso e quando il corpo è portato via dalla casa.

Le lamentazioni devono essere fatte a bassissima voce e non nella stanza in cui è presente il defunto, altrimenti, si condannerebbe la sua anima alle pene eterne dell'inferno. Solo le lacrime dei bambini sono in grado di benedire l'anima dello scomparso poiché esse estinguono il fuoco dell'inferno in cui potrebbe cadere. Le lamentazioni hanno inizio subito dopo l'ultimo respiro e sono un tipico esempio di una usanza non musulmana; secondo l'ortodossia islamica, questa violenta esternazione del dolore, condanna l'anima del defunto ma, in questi contesti, è resa consueta da tradizioni millenarie. Tutti cercano di assistere alla morte di un conoscente, secondo la credenza, l'anima del morto non può andare in paradiso se non ottiene la grazia e il cordoglio di coloro che hanno assistito alla morte: ciò spesso nasce dal desiderio degli assistenti di rendere il morente un intermediario affinché faccia giungere dei messaggi nell'aldilà ai propri congiunti "Porta un messaggio a mio fratello...a mia madre…", in quanto i defunti sono considerati un tramite tra questo mondo e l'altro. Durante la raccolta delle lamentazioni, l'attenzione è rivolta ai movimenti del corpo oltre che all'ascolto delle parole. Difatti, sono le azioni, i gesti e le manipolazioni di oggetti a caratterizzare alcuni rituali.[370] La dimensione extralinguistica comprende tutti i codici che sono strettamente collegati a quelli verbali, perché in grado di sottolinearli e modificarli. Fanno parte dei codici extralinguistici la competenza cinesica, ossia, i segni gestuali, la mimica, le espressioni del volto, i gesti corporei; la prossemica, ossia la distanza fisica tra le persone (maggiore è la sofferenza altrui, maggiore sarà la vicinanza fisica del gruppo); la vestemica ossia l'uso di oggetti come strumenti per comunicare un evento sociale; la olfattiva ossia l'uso di profumi o di particolari sostanze che

[369] *Idem*, p. 283.
[370] R. A. Rappaport, *Ritual and religion in the making of humanity*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, Cambridge, 1999, pp. 139-144.

simboleggiano per consuetudine un evento; la tattile ossia il porgere la mano, il baciare sulla fronte, l'abbracciare.[371]

Ciò potrebbe sembrare un arcaismo risalente all'epoca in cui l'uomo non disponeva ancora di un linguaggio verbale, ma se così fosse sarebbe poi dovuto scomparire con l'evoluzione, invece, il fatto di mostrare ed esibire i corpi indica, più chiaramente delle parole, ciò che si desidera comunicare in certe situazioni. L'atto dà più forza alle parole dunque la parola è una forma d'azione, ma l'azione è sicuramente un mezzo per dire e parlare. Nel contesto rituale, i simboli diventano dei segni che occupano il posto di cose/oggetti o di entità assenti/presenti, invisibili/visibili, indicibili/evocati, il simbolo rappresenta altre cose e porta in sé tutta la potenza emotiva, tutto il calore o al contrario tutto l'orrore di ciò che evoca.[372]

Le lamentazioni funebri, che rientrano nella categoria non verbale del rito, assumono una maggiore valenza simbolica quando alle parole del canto sono associati gesti e movenze particolari, che pongono l'accento sul dolore e sulla disperazione del momento. Le lamentazioni sono un repertorio di pratiche convenzionali non verbali di commiato, appartengono al confinato spazio e tempo del funerale. Il rientro del luttuante nel mondo della vita ordinaria è rilevata da pratiche che servono a eludere il pericolo di importare elementi dello spazio della morte nello spazio della vita.

In Marocco esistono due tipi di lamentazione: *ta'dīd* (richiamo) e *'ndib* (lamentazioni). [373]

Per il *ta'dīd* non vi è una organizzazione prestabilita, l'idea fondante di questo tipo di lamentazione è richiamare incessantemente il nome del defunto.[374]

---

[371] "Une pratique collective, qui dépasse le rationnel et qui permet à l'être humain de vivre les grands passages de l'existence en tentant d'y élaborer du sens par des gestes plus que par des mots." (J.-M. Gueullette, « La toilette funéraire », in *Études*, tome 409, n. 11, 2008, pp. 463-472.)

[372] E. Morin, *op.cit.,* 1980, p. 106.

[373] K. Elaroussi, *op. cit*., 1989, p. 259.

[374] "Si chez certaines autres peuples, les vivants évitaient de prononce le nom du défunt, ce nom est, au contraire, répété sans cesse dans les cérémonies funèbre arabes (…), répété au refrain par les pleureuses faisant cercle autour de son cadavre et souvent mentionné dans les thrènes dédiés à sa mémoire. L'une de formules le plus fréquentes par lesquelles on s'adressait au mort est: "le tab'ad" est il est probable que cette formule était considéré par ceux qui prononçaient comme "un moyen de s'unir à l'âme du mort." (M. Abdesselem, *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III/IX siècle*, Publications de l'Université de Tunis, Tunis, 1997, pp. 97-98.)

Gli *'ndib* esigono una elaborata messa in scena: le donne si raggruppano intorno alla persona maggiormente colpita da lutto (madre, sorella, sposa) in modo concentrico (nel 1° cerchio vi sono le donne della famiglia, nel 2° donne del vicinato e amiche, nel 3° tutte le altre). Questa manifestazione del dolore è detta *ǧnàza*.[375] Le parenti del defunto, al centro del cerchio dirigono e danno inizio al rituale:

> "La gestuelle émotive: les pleurs, expression paroxystique de certaines femmes lors des funérailles. Certaines sont des professionnelles (les pleureuses en-neddâbat) et usent facilement d'une gestuelle dont le scenario est tout point comparable à celle des hystériques. La colère, le rire, le "radotage" en sont les formes les plus manifestes. La prostration de certaines "catastrophes" se distinguée par l'absence de manifestations gestuelle visibles (adynamie) qui donne au corps l'apparence figée du cadavre".[376]

Tutte le donne del villaggio, incluse le straniere rendono omaggio al defunto recandosi nella camera dove giace il corpo. Avvicinandosi quanto più possibile cominciano il rituale e la litania.

Alcune donne si lacerano il viso e, se non si rispetta questo costume, la donna in questione sarà condannata dalle altre donne del gruppo e, in occorrenza, le sarà imposto di tacere perché indegna di rispetto. Le lacerazioni sono così violente che le gote sanguinano abbondantemente, solo coloro che non vogliono deturpare il proprio aspetto simulano l'azione, ma, al momento della morte di un proprio caro, riceveranno lo stesso trattamento.

Accade spesso che le donne della famiglia nel giorno del decesso, dopo che il corpo è uscito dalla casa, taglino i propri capelli, ma lo fanno segretamente per evitare che qualcuno vieti loro di compiere questo rito illegittimo. I capelli tagliati sono portati e lasciati al santuario più prossimo, nei pressi di un cimitero o su qualche albero. Questo rito è eseguito non solo dalle donne della famiglia, escluse quelle molto anziane, ma da tutte le donne del villaggio, le quali auspicano di ricevere lo stesso trattamento in futuro in occorrenza della morte di un loro caro.

---

[375] K. Elaroussi, *op. cit*., 1989, p. 259.
[376] M. Abdesselem, *op. cit.,* 1997, pp 97-98.

Le parenti più prossime, un tempo, si ricoprivano di fuliggine, ceneri, fango, sterco di vacca, si cingevano con delle corde e indossavano vecchi e sporchi abiti. Una madre o una sorella potevano anche scoprire il seno e maltrattarlo con altre lacerazioni, liberarsi dal velo, mostrandosi agli uomini presenti, dimenticandosi di Dio e dell'onore, proprio a voler indicare cosa può scatenare il potere della morte.[377]

L'espressione convenzionale del dolore serve come protezione contro le influenze cattive, ancora oggi la fuliggine è spesso usata come profilassi contro gli *djnun*, lo sterco di vacca è impiegato per le sue virtù purificatrici, la lacerazione del corpo dovrebbe essere un metodo per scongiurare il contagio della morte. Il desiderio di una persona, che ha subito una perdita, di aumentare il proprio dolore può portare ad azioni che servono ad allontanare il pericolo ma che all'interno della ritualità simulano manifestazioni naturali di dolore.

Le donne nubili e quelle che sono state sposate solo per un anno, non hanno il permesso di prendere parte al rito, sebbene possano anch'esse lamentarsi; una donna che si è lacerato il viso non può affatto occuparsi dei preparativi del funerale, perché l'atto illecito commesso l'ha resa impura - *our izdigen*.[378] La morte è un pericolo per la fertilità femminile. Secondo la tradizione, una donna che ha appena partecipato a un funerale non può entrare nella stanza di una puerpera, per evitarle danni futuri, o ancora, una donna incinta non può partecipare al lavaggio rituale di un cadavere, altrimenti non potrà più procreare. La sterilità è sinonimo di morte e un antico proverbio dice: *l'āgra kīf miyyt l-'açr*, "la donna sterile è come la morte a metà pomeriggio"[379] e rappresenta la solitudine assoluta. Se un uomo chiede in anticipo di evitare questo tipo di manifestazione di dolore, le donne devono astenersi o, per lo meno, essere molto più discrete, e solo in questo modo l'uomo non soffrirà.[380]

Questo triste rituale è adempiuto in pieno solo se l'estinto ha raggiunto la pubertà; nel caso del decesso di un bambino il forte dolore può essere espresso dalla madre solo se il morto è il primogenito.

---

[377] L. Abu-Lughod, "Islam and the gender discourses of death", in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25, n. 2, 1993, pp. 187-205.
[378] *Idem*, p. 130.
[379] L. Babès, "L'islam pluriel au Maghreb" in *Revue internationale d'action communautaire / International Review of Community Development*, n. 26, (66), 1991, pp. 119-128.
[380]"Quelle que soit la violence de ces manifestations, elles sont étroitement réglées pour l'étiquette. Les individus qui se font des incisions sanglant sont désignés par l'usage: ils doivent souvenir avec la mort des rapports de parenté déterminés." (*Ibidem*.)

Dopo questo rituale, le donne si siedono e cominciano con le lamentazioni. Si elogia continuamente il defunto, si parla del suo coraggio, della sua bellezza, della sua dolcezza, spesso si mente parlando delle sue buone azioni, per raffigurarlo nel migliore dei modi sebbene queste dichiarazioni non veritiere possano essere dette solo dalle straniere e non dalle donne del villaggio. Nel contesto berbero, spesso, oltre all'elogio si tende a inveire contro colui/colei che ha abbandonato questa mondo lasciando ai vivi le preoccupazioni, le difficoltà, la povertà; questo tipo di lamentazione trae le sue origini dal contesto culturale e sociale mediterraneo.

La lamentazione non è solo una espressione spontanea del dolore ma un rito regolato. Spesso, durante le cerimonie funebri, si è notata la presenza di donne, solitamente quelle non colpite direttamente dal lutto, che dopo le fasi iniziali di immedesimazione, cominciavano a sorridere, chiacchierare, spettegolare, trasformando il momento in un incontro conviviale in cui riuscivano a coinvolgere anche le luttuanti; dopo questi momenti di ilarità tutte le presenti tornavano forzatamente, ma con estrema facilità, alla tristezza. La finzione, l'ostentazione di un dolore non percepito è necessario per mostrare la propria solidarietà al gruppo, allo stesso tempo l'ilarità e il sorriso sono necessari per stemperare la tensione e procurare distrazione alle donne colpite dal lutto, così come afferma De Martino:

> "Nelle stereotipie il cordoglio tende quasi a diventare il lamento di un *altro*, cioè di quell'*altro* generico e impersonale che è la tradizione collettiva del "si piange così". Questa alienazione del dolore ha la funzione di attenuarlo e di renderlo sopportabile: la scarica di impulsi, il parossismo autolesionistico, trovano ristoro e disciplina appunto nella tecnica alienante delle stereotipie, in quel cantare che è anche un auto incantarsi. L'alienazione si spinge sino al punto che la lamentatrice può distrarsi facilmente, durante l'esecuzione del lamento, per eventi che la piena del dolore non dovrebbe consentire di percepire […]"[381]

Queste donne spesso interrompano le lamentazioni, mettendo da parte quella apparenza esterna di profondo dolore e cominciano a ridere e a chiacchierare, per poi

---

[381] E. De Martino, *op. cit.*, 1975, p. 128.

passare con estrema facilità e con pieno impegno all'esecuzione del rito. A volte i canti sembrano poco coerenti, i testi sono scelti senza una precisa motivazione e non si fa sempre attenzione se le parole siano appropriate o meno alla circostanza.

Sebbene, tra tutta la produzione di letteratura popolare, la poesia sia sicuramente quella che si rinnova più rapidamente, i canti cosiddetti rituali/funebri riescono a resistere attraverso la trasmissione costante, di generazione in generazione, perché fanno parte della tradizione e sono ripetuti da secoli in occorrenza di particolari avvenimenti sociali.[382] Si tratta delle antiche formule che appartengono al dominio femminile.

Si potrebbe interpretare il significato delle lamentazioni anche attraverso la comparazione con un altro genere verbale carico di forte emotività, ossia le canzoni. Le lamentazioni, in qualche modo, sono diametralmente opposte alle canzoni. Le lamentazioni sono intonate durante i funerali, mentre le canzoni recitate nella vita quotidiana, in ogni circostanza, sia dolorosa (perdita) e sia di gioia (nel caso del matrimonio, ad esempio).[383] Questo contrasto tra funerale e matrimonio riflette lo stesso contrasto esistente tra gli *'ayāt* (pianto rituale), una sorta di urlo che accompagna la "scoperta" della morte e gli *zagharīd,* le urla con le quali le donne celebrano le buone notizie. Le lamentazioni e le canzoni, come la morte e la vita, sono strutturalmente equivalenti.

Tra i Tuareg Kel Ewey, nelle zone rurali montane del Niger, un rituale chiamato *techawait* è eseguito quando una coppia di sposi lascia la casa natale della donna in cui hanno vissuto per un certo periodo per trasferirsi nella famiglia del marito; è una sorta di canto/lamentazione in cui si narra il dolore per la perdita definitiva della propria figlia. Attraverso questo rituale si esternano i sentimenti e le donne che piangono durante il rituale *techawait* riprendono sostanzialmente quei

---

[382] vedi: A. M. Di Tolla, *Awal n Imazighen. Itinerari narrativi nella letteratura orale berbera del Marocco: problematiche e prospettive*, Il Torcoliere, UNIOR, Napoli, 2012.
[383] L. Abu-lughod, *Veiled Sentiments. Honor and poetry in a Beduin societ*y, University California press, 2000, p. 145.

motivi che, in altre culture caratterizzano la lamentazione funebre.[384] Dunque, vi è una opposizione tra vita e morte che struttura la relazione tra il genere verbale ritualizzato dei funerali e il genere formulaico della celebrazione.[385]

Le lamentazioni funebri sono così radicate nella cultura berbera che sono riprese anche nelle canzoni moderne. Idir, un cantautore contemporaneo cabilo, ha dedicato una sua poesia alla morte, *L'Muth*, brano presente in un album pubblicato nel 1976, *A Vava Inouva*:[386]

"Come sono affranto dalla…tristezza causata dalla morte
…il giorno in cui il mio turno arriverà
Quando ho appreso di un decesso di una persona della mia età
Una persona della mia età, morta!
Ho avuto paura anche per me
Ho avuto paura anche per me
Il cielo sul paese si è oscurato, il giorno in cui la morte è arrivata
Lei (la morte) è arrivata, con la mano tesa (per prendere un'anima)
Mamma! Oh Mamma!
Donne e uomini…tutti chiudono fermamente la porte (per impedire alla morte di entrare)
Rabbrividendo (di paure) per i loro figli
Mamma! Oh Mamma!
Lei (la morte) non si dimenticherà di nessuno…allora, perché piangere?
A ognuno il proprio turno
Mamma! Oh Mamma!
Innumerevoli uomini sono morti, e altri li seguiranno ancora e ancora
È una fila indiana che rinforza i ranghi dei defunti
Mamma! Oh Mamma!
Destino o destinati…essi diventeranno polvere
Appena il tempo di vivere e sono partiti (già dimenticati)
Mamma! Oh Mamma!

[384] S. Rasmussen, "Grief at Seeing a Daughter Leave Home: Weeping and Emotion in the Tuareg Techawait Postmarital Residence", in *Ritual The Journal of American Folklore*, vol. 113, n. 450, Holidays, Ritual, Festival, Celebration, and Public Display, 2000, pp. 391-421.
[385] L. Abu-Lughod, *op. cit.,* 1993, p. 191.
[386] Idir è il nome d'arte di Hamid Cheriet; Aït Lahcène. http://www.idir-officiel.fr/biographie

Chi è andato, non tornerà mai più…tranne che nelle discussioni (ricordi)
Fino a che le persone li citeranno
Mamma! Oh Mamma!
Dio…Dio…Oh mio Dio… ho provato dolore per "i figli del vimini" (il vimini è una pianta utilizzata per produrre la stringa per i cesti, i cappelli di paglia, i tappeti tradizionali e le recinzioni.)
Dio…Dio…Oh mio Dio… allungato in un angolo come un "figlio ordinario" (abbandonato)
Dio…Dio…Oh mio Dio… Al momento immobilizza (lega) la mascella
Dio…Dio…Oh mio Dio… la sua povera madre singhiozza
Dio…Dio…Oh mio Dio… al momento, chiudigli gli occhi
Dio…Dio…Oh mio Dio… la gente della sua età ripeterà un canto funebre (lamentazione)
Dio…Dio…Oh mio Dio… se è stato un uomo che lo ha assassinato
Dio…Dio…Oh mio Dio… io e lui andremo in collera (andare dentro e gettarsi sull'avversario, sacrificarsi per uccidere l'avversario)
Dio…Dio…Oh mio Dio… ma, dal momento che è la morte che lo ha portato via
Dio…Dio…Oh mio Dio… il suo nome sarà ripetuto e dato a un nuovo nato.[387]

« ay kukraghaghbel n lmut
asm'ara d yerzughuri
mi sligh s tizyawtemmut
ugadeghula d nekkini
yeghlid 'tlamgheftmurt
asmi d tewwedlmut
tewdedteszledafusis
a yemmayemma

[387] Traduzione in francese di Mounir Kechar.
http://www.musicme.com/#/Idir/videos/Lmut---L'muth-(La-Mort)-Avec-Traduction-76424839326D7A5A4A4B55.html

yalwayeggunitawwurt
argaztametut
yergagighefarrawis
a yemmayemma
ula d yiwenmaccitettut
acimi ara nru
mkulwa at id yaswassis
a yemmayemma
Igmmuten d izumal
mazal u mazal
tirni id temsetbaan
a yemmayemma
d lmektubnegh d lmijal
yetcatenwakal
alaasmiaadanruhen
a yemmayemma
ayyeniruhenur d yettughal
siwadegawal
mi ara'ten id ttadrenmedden
ayemmayemma
allah allah alla h
ighadiyiug'tum n llim
allah allah alla h
szlent di tasgaamusaru
a lla h a lla h a lla h
m'akken is ccuden aghsmar
a lla h a lla h a lla h
tizyas trefd asefru
a lla h a lla h a lla h
m'akken as medlen allen
a lla h a lla h a lla h
yemmas taazizt la tettru
a lla h a lla h a lla h
lukan d laabd it yenghan

allah allah allah
nek yides ar nemseglu
imi d lmut ayagi
allah allah aallah
an refd ism is xir ma nru. »[388]

b. LE LAMENTATRICI PROFESSIONISTE

In ogni villaggio un tempo vi erano le donne del lamento, *|azzân…t*,[389] che in occasione delle morti conducevano ritmicamente la litania: "*Háya |aih háya |aih*";[390] declamando elogi defunto. Molte di loro erano delle lamentatrici professioniste (*en-neddâbat*) che accompagnavano alla litania una gestualità comparabile a quella dell'isteria. Alternavano momenti di disperazione al completo estraniamento, momenti di ilarità all'immobilismo per emulare l'apparenza del cadavere.

In tutto il Sud-Est del Marocco, nel Tafilalet, sono chiamate le *tanadt*, lamentatrici professioniste e quindi retribuite. Partecipano ai funerali per contribuire attivamente alla lamentazione ed evitarne l'interruzione. Difatti, secondo l'usanza, più acuta e intensa è la lamentazione, maggiore onore e valore sarà attribuito al defunto.[391]

Una delle principali attestazioni della lamentazione funebre in Marocco è presente nella ricca descrizione che Leone Africano dedicò alle regioni dell'Africa (redatta fra 1523 e 1526),[392] in cui l'autore racconta di una cerimonia eseguita da un gruppo di donne nell'antica città imperiale di Fés:

> "Le femine, quando avien che muoia o lor marito o padre o madre o fratello, allora si radunano insieme e, spogliatesi de' loro panni, si rivestono di certi sacchi grossi. Tolgono le brutture delle pignatte e con esse il viso si fregano, e fanno a loro venire quei malvagi uomini che

[388] Testo originale in berbero cabilo
[389] E. Westermarck, *op. cit.*, 1926, p. 437.
[390] *Ibidem*.
[391] F. Gaddar, "Change in death rituals: the case of the ritualisting mailing in the amazigh culture", in *World Journal of Islamic History and Civilization*, 3 (2), 2013, pp. 57-61.
[392] Diplomatico e giurista arabo, Hasan benMohammed al-Zaiyati venne fatto prigioniero da pirati cristiani e consegnato a papa Leone X a Roma nel 1517. Convertitosi al cristianesimo e preso il nome di Leone Africano operò come ambasciatore e mediatore fra il mondo cristiano e il mondo arabo. Per ogni ulteriore approfondimento bibliografico e critico sul testo di Leone Africano, si rinvia alla nota di Marica Milanesi in *La descrizione dell'Africa di Giovan Lioni Africani*, in Giovanni Battista Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, I, a cura di Marica Milanesi, Torino, Einaudi, 1978, pp. 11-18.

vanno in abito femminile, i quali recano certi tamburi quadri: sonandogli cantano d'improviso mesti e lacrimosi versi in lode del morto, e al fine di ciascun verso le donne gridano ad alta voce, e percuotonsi il petto e le guancie, di maniera che n'esce fuori sangue in gran copia, e si squarciano similmente i capegli, pur tuttavia forte gridando e piangendo.
Questo costume dura sette dí; poi vi mettono in mezzo l'intervallo di quaranta giorni, i quai forniti rinuovano il detto pianto per tre altri continui giorni. E tale è l'uso commune del volgo. I gentiluomini più onestamente piangono senza battimento niuno; gli amici vengono a confortargli, e tutti i loro stretti parenti mandano lor presenti di cose da mangiare, percioché in casa del morto, fin che v'è il corpo, non s'usa di far cucina, né le femine sogliono accompagnare i morti, quantunque fossero padri o fratelli. Ma come si lavino i corpi e come si sepellischino, quali ufici e cerimonie vi si soglin fare, abbiamo raccontato nell'operina ch'io ho detto sopra."[393]

Westermarck riferisce che nelle città di *Fés*, *Marrakesh* e *Tanger* non sono più attestate queste forme di lamento con gli atti violenti di annullamento, tipiche del caso narrato da Leone Africano, ma conferma che queste pratiche rituali violente, cui aveva assistito, erano ancora vive fra i berberi dei dintorni di *Fés*.[394]

Il caso particolare di questa descrizione è la presenza di effeminati, i protagonisti del rito sono un gruppo di donne e alcuni uomini in abiti femminili, i quali detengono il ruolo di guida del lamento, sebbene, per norma, le uniche figure abilitate e necessarie al lamento fossero le parenti del defunto (di preferenza, che avessero superato l'età fertile, al fine di evitare crisi parossistiche) e le lamentatrici professioniste.

Non vi sono tuttavia notizie sull'attuale presenza in Marocco di forme di travestimento legate all'inversione sessuale; sono attestate invece altre tipologie di travestimento, destinate a particolari festività e che sono adottate per simbolizzare l'inversione dell'identità sessuale, molto spesso al fine di rendere più coeso un certo tipo di legame sociale. Uno degli esempi di questa inversione è stato riportato da

[393] G. B. Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, I, pp. 188-189. L'«operina» a cui Leone Africano rinvia era un trattato sulla religione e sulla legge islamica che l'autore voleva inserire alla fine de *La descrizione dell'Africa*, ma che, a quanto pare, è andato perduto.
[394] E. Westermark, op. cit., 1926, p. 434.

Westermarck che attesta l'uso del travestimento nella festa di *Aid al Kabir* (la Grande Festa) che si compie il decimo giorno del mese di *Dhu l-Hijja* del calendario islamico; oppure, potrebbe essere segnalato, come similitudine, il caso dell'*aḥidus*, in cui, nell'amalgama dei sessi, capita che la donna cominci a dirigere il canto.

c. LE LAMENTAZIONI

Le interlocutrici di questa ricerca sono state circa quarantacinque, solo alcune hanno accettato di intonare una lamentazione funebre, in *tamazight*: nel momento in cui si continua a usare la propria lingua, vi è un continuo ritorno ad antiche strutture e tradizioni, in particolari momenti simbolici, anche per l'espletamento di specifiche ritualità, come nel caso delle lamentazioni funebri.

Molte delle donne incontrate hanno confermato l'esistenza della lamentazione ma l'impossibilità di riprodurre il testo perché le parole nascono dal dolore, una volta svanito il dolore, svaniscono anche le parole. La paura più grande era la convinzione che si sarebbero potute usare le registrazioni per compiere dei riti di magia nera che si sarebbero ritorti contro tutta la comunità. I documenti raccolti sono il frutto di favori personali che le donne hanno concesso. Non è stata rilasciata l'autorizzazione a filmare le nenie, ma solo a registrare la voce per garantire l'anonimato. Con riferimento alla metodologia per reperire i canti in oggetto, si attesta la difficoltà nel testimoniare o usare le "parole della morte" in un contesto estraneo al rito funebre, nonché verso interlocutori non appartenenti alla cultura o al "mondo berbero".

Il canto funebre, rappresenta ancora l'elemento centrale del cordoglio, è considerato un rimedio per testimoniare il proprio dolore e la propria disperazione, ma è anche utilizzato come espediente per superare la paura del contagio della morte. La lamentazione è talmente radicata in Nord Africa che esistono termini berberi specifici: *agejdur* « lamentations funébres de femmes » (Wrg) - *gejder* « se lacérer les joues en signe de deuil » - *agejdur* « lamentations funèbres » (tamazight del Maroc Central) - *gejder* « se lamenter, pleurer un mort en se déchirant les joues » - *agejdur* « lamentations funébres » (Chleuh) - *agejdur*, pl. *igejduren* (rare) « lamentations, cris de deuil suivis de lacération des joues » - *sgejder*« pousser des

lamentations, se déchirer les joues, s'arracher les cheveux en signe de deuil » (Kabylie).[395]

Il termine islamico che designa l'esternazione del dolore è *hidad*, dunque è permesso piangere, per un periodo di tre giorni; l'islām consente il pianto ma non il piangere disperatamente e lamentarsi, questa pratica è proibita, appartiene alla *jahiliyya*:

> "The question of mourning for the decease…[it is] clear from the traditions that the Prophet forbade it. Nonetheless, grieving normally takes the form of a clear and outward lamenting and sometimes loud and prolonged wailing."[396]

La registrazione di un breve ritornello di una lamentazione funebre effettuata a *Fés* è stato un punto di appoggio per superare una problematica fondamentale: nessuno riusciva a comprendere cosa si stesse cercando, i termini *agejdur*, *lamentation*, *chant funèbre* erano completamenti sconosciuti, benché fosse palese la non volontà di comprendere ma, grazie al supporto auditivo, si sono rivelate prospettive oramai inaspettate.

Non sempre è stato possibile avvalersi degli interi canti in virtù della forma orale che li caratterizza, si è dovuto contare solo sulla memoria delle donne. Dato rilevante è che solo la assidua frequentazione e l'immersione nelle attività del villaggio, che hanno creato quel rapporto empatico e di fiducia, si sono ottenuti dei risultati. Dopo aver munto mucche, portato le pecore al pascolo, aver prodotto il formaggio, impastato il pane, attinto l'acqua dal pozzo, cercato di filare un tappeto, preparato il the, sgranato cous-cous e raccolto uova, quindi dopo una la totale immersione nel "loro" mondo, che ha "abbattuto" la differenza, le donne hanno accettato di intonare un canto. I canti sono stati registrati, solitamente, negli ultimi incontri, sono stati concessi per il non venir meno al concetto di ospitalità e come forma di saluto; subito dopo la registrazione si verificava sempre la stessa scena, lunghi abbracci e pianti disperati. Una interlocutrice, subito dopo una registrazione,

---

[395] M. Akli Haddadou, *Dictionnaire des racines berbères communes. Suivi d'un index français-berbère des termes relevés*, Haute Commissariat à l'Amazighité, 2006/2007, p. 70.
[396] J. I. Smith, "Islam", in C. J. Johnson & M. G. Mc Gee (Eds.), *How different religions view death afterlife* (second ed.), Charles Press, Philadelphia, 1988, pp. 136-137.

disse “ho pianto come quando è morta mia sorella perché so che non ti vedrò mai più”.

Le donne che hanno dato l’autorizzazione a registrare la nenia, previa una richiesta di perdono a Dio per l’atto imminente che stavano per compiere, hanno tutte indistintamente cominciato a piangere disperatamente e ininterrottamente durante tutta l’esecuzione, spesso, a malincuore, si è dovuto chiedere di intonare nuovamente il canto perché la registrazione era incomprensibile. Il lamento non scuoteva emotivamente solo la persona che lo intonava, ma provocava delle forti reazioni viscerali in tutte le presenti, vi era una atmosfera nefasta e triste, tutte condividevano non solo il dolore della lamentatrice ma ricordavano anche il proprio. È stato toccante ascoltare il pianto disperato di queste donne, una disperazione visibile, sincera che racchiudeva anche il dolore di una vita di stenti e di sofferenza.

La lamentazione è ancora l’elemento centrale del cordoglio e in tempi moderni, benché vi sia una diversa apertura e un maggior contatto con il mondo esterno, la tradizione e gli antichi valori, espressi da questi canti, continuino ad avere una grande valenza e sottolineino il ruolo che la donna continua ad avere poiché custode di un patrimonio culturale millenario.

Riportiamo due testi di lamentazioni raccolti durante la ricerca di campo in Marocco:

Testo n. 1

1. ah a yemma yah a yemma	oh mamma
2. ah a yemma tmut-d traḥ-d tzrid i yah a yemma	lei è morta, è partita, mi hai lasciato oh mamma
3. ah a yemma yah a yemma	oh mamma
4. ah a yemma tsaniḥ-d diyi yah a yemma	oh mamma mi hai lasciato, oh mamma
5. ah a yemma yah a yemma	oh mamma
6. ah a yemma tusid rrḥil-nnem yah a yemma	oh mamma hai portato i tuoi bagagli (tutto), oh

	mamma
7. ah a yemma yah a yemma	oh mamma
8. ah a yemma ul sul ulli may ɣfi ittatfen walu a yemma	oh mamma, non vi è più nessuno che venga a visitarmi, né che esca (dalla mia casa), oh mamma
9. ah a yemma yah a yemma	oh mamma
10. ah a yemma qqimɣ bla yemma luqt-u a yemma	oh mamma io resto senza madre in questo momento, oh mamma
11. ah a yemma yah a yemma	oh mamma
12. ah a yemma ul ufiɣ may xfi ittatfen a yemma	oh mamma, non trovo chi viene a visitarmi, oh mamma
13. ah a yemma yah a yemma	oh mamma
14. ah a yemma ulli may i yessen jidn luqt-u lmakla yah	oh mamma, non vi è chi sa preparare da mangiare adesso, oh mamma
15. ah a yemma ulli may i ittggn aršti yah a yemma	oh mamma, non vi è chi mi fa la pasta (impasta), oh mamma
16. ah a yemma yah a yemma	oh mamma
17. ah a yemma ulli may i issnawen luqt-u a yemma	oh mamma non vi è chi mi cucina adesso, oh mamma
18. ah a yemma yah a yemma	oh mamma
19. ah a yemma tzrid-iyi ikk isnnanen yah a yemma	oh mamma, mi hai gettato (lasciato) nelle spine, oh mamma
20. ah a yemma yah a yemma	oh mamma
21. ah a yemma ulli may ɣri yelli	oh mamma, non c'è più

ma ɣri itggen leɛmart a yemma	a casa mia chi mi fa campagnia, oh mamma
22. ah a yemma yah a yemma mma	oh mamma
23. ah a yemma ulli may issnawn a yemma	oh mamma, non ho chi cucina, oh mamma
24. ah a yemma yah a yemma	oh mamma
25. ah a yemma ulli may itssun luqt-u a yemma	oh mamma, non ho chi mi fa il letto adesso, oh mamma
26. ah a yemma yah a yemma	oh mamma
27. ah a yemma ulli may ɣmmsen luqt-u a yemma	oh mamma, non ho chi mi copre adesso, oh mamma
28. ah a yemma yah a yemma	oh mamma
29. ah a yemma ulli may ɣay iṣfaden a yemma	oh mamma, non c'è chi pulisce, oh mamma
30. ah a yemma yah a yemma	oh mamma
31. ah a yemma tudjid tamɛdurt a tudjid di dd yah	oh mamma, mi hai lasciata malata, mi hai lasciata
32. ah a yemma maɣa yi yttkken ɣri ḍar di ɣef a yemma	oh mamma, con (da) me (sempre) presente, dal piede alla testa (nessuno può occuparsi di me), oh mamma
33. ah a yemma yah a yemma	oh mamma
34. ah a yemma tzrid-iyi a yemma	oh mamma, mi hai lasciata, oh mamma
35. ah a yemma yah a yemma	oh mamma
36. ah a yemma ɣer-iyyi ad nn raḥaɣ a yemma	oh mamma, chiamami per raggiungerti là, oh mamma
37. ah a yemma ad šemm irḥem rebbi a yemma	oh mamma, che Dio sia

	clemente con te, oh mamma
38. ah a yemma ad šemm iẓṛẓṛ rebbi s rreḥmet a yemma	oh mamma, che Dio ti dia la sua clemenza, oh mamma
39. ah a yemma yah ad ɣfm issusɛ rebbi a yemma	oh mamma, che Dio sia generoso con te, oh mamma
40. ah a yemma ad am iyy rebbi faḍma zahra d tadjart	oh mamma, che Dio ti faccia vicina di Fatima Zahra
41. ah a yemma yah a yemma yah	oh mamma
42. ad šemm irḥem rebbi	che Dio sia clemente con te[397]

Testo 2

1. a y rraw-inu ay arraw-inu	oh figli miei
2. idda ibba-tun may dd ɣifi yettatfen	vostro padre è partito, chi verrà (nella casa)
3. a y arba-inu ay arba-inu	oh figli miei, figli miei
4. ul ɣuri tiɣraḍ ad xedmeɣ ay arba-inu	io non ho le forze per lavorare, figli miei
5. a y arraw-inu a y arraw-inu	oh figli miei
6. may dɣifun ittazzlan	chi potrà provvedere ai vostri bisogni
7. a y arraw-inu ha-t-in imeẓyann	figli miei, piccoli

[397] Testo n. 1= lamentazione funebre raccolta a Khouribga il 19/05/2015 da una donna berbera originaria di Imouzer, appartenente agli *Ait Seleh* – 56 anni. Comincia dal periodo adulto per poi rievocare l'età infantile.

8. a y arba-inu	oh figli miei, oh figli miei
9. ur da ttxdemɣ ur dmiɣ	non ho mai lavorato, non ho mai pensato di farlo
10. mayd ɣifi tweṣṣaḍ	chi hai designato (per sostenermi) (oppure chi ti sostituirà)
11. ur ɣuri may dd ɣifun iṣaṛṛfen	non avete nessuno che penserà a voi
12. imeẓayn ur da tssinem awd imiqq	siete ancora piccoli, non conoscete niente
13. a bba n warraw-inu	oh padre dei miei figli
14. ur ɣiyyeɣ i lexdemt ur ssineɣ awd imiqq	io sono incapace di lavorare, non so fare niente
15. winn aɣri tzrid	a chi mi hai lasciato
16. ur da ttɣimaɣ aw dimiqq	io non resterò qui (in questo mondo) alcun momento
17. idda bba-tun izry idda arraw-inu	vostro padre è partito e mi ha lasciato voi (al momento non ho che voi), figli miei[398]

[398] Testo n. 2 = lamentazione funebre raccolta a Moujd – Beni Mellal, da una donna berbera appartenente ai *Ait Sai'd*; Aicha ElWafi –52 anni.

I testi raccolti sono molto simili tra di loro, cambiano le parole, le melodie, le intonazioni ma alla base vi è la necessità di raccontare la propria condizione: l'essere sola, il non avere più nessuno da cui recarsi, il dover garantire la sopravvivenza della famiglia, il voler seguire l'estinto, il prima possibile. Attraverso i canti le donne raccontano la propria condizione di sofferenza. I canti si presentano in forma dialogica tra la luttuante e il defunto, i soggetti cui sono intonati sono la madre e il marito e nei versi vi è un discorso diretto e continuo tra vita e morte, tra vivi e morti: si evince una sorta di accavallamento tra i due mondi.

Le donne hanno raccontato che un metodo necessario per affrontare l'evento è porsi in cerchio, riproducendo quello dell'*aḥidus*, battere con prepotenza i piedi al suolo per schiacciare il dolore, graffiarsi il petto ed esprimere l'angoscia attraverso un canto liberatorio, un canto di invettiva contro quella persona che morendo ha portato via con sé la speranza, la gioia di vivere ma anche di commemorazione per tutti i ricordi e i momenti felici.

Nella regione dell'Atlante centrale marocchino, l'*aḥidus*, le lamentazioni e gli *ahellel*,[399] rientrano nella forma poetica degli *izlan*.[400] È una danza antica e collettiva

---

[399] In *tamazight* e nell'area di indagine, la poesia, nelle svariate forme, viene identificata con il termine *tiwnt* che vuol dire letteralmente "nodo", "sutura", in quanto si considera la poesia il prodotto della tessitura, nasce dalla concatenazione dei versi. Gli *izlan* (sing. *izli*) sono canti rituali composti da frasi in prosa ritmata, molto brevi, spesso associati al canto e nascono dall'improvvisazione, esprimono emozioni vissute al momento da tutta la collettività. Sono associati alle azioni della vita rurale (mietitura, tessitura…) agli eventi importanti e ciclici della vita (nascita, circoncisione, matrimonio, morte) all'insieme degli avvenimenti che segnano la vita quotidiana dei berberi (B. Hamri, *La poésie amazighe de l'Atlas central marocai*n, IRCAM, Rabat, 2011, pp. 51-54.)

[400] Il genere letterario, in cui sono maggiormente rappresentati i simboli della morte, è l'*ahellel* (pl. *ihellil*) (M. Taïfi, *op. cit.*, 1995, p. 6.) Gli *ihellil* sono dei lunghi poemi, solitamente cantanti da cantanti-compositori, attraverso l'utilizzo linguistico *del tamazight*, parlato nella zona del Marocco centrale. Le tematiche di questi poemi sono diversificate e cercano di rappresentare la sfera sociale, politica e religiosa. Tra i temi religiosi, quello predominante, è il tema della morte. Questi testi, a parte il loro carattere poetico che ne ha determinato una rapida diffusione attraverso la memorizzazione, fungono da veri e propri sermoni che attirano l'attenzione delle popolazioni berberofone, essenzialmente rurali. I testi *ihellil* creano una sorta di legame tra il discorso religioso degli *imām* predicato nelle moschee e la popolazione che ha come lingua madre il *tamazight*; non a caso giocano un ruolo fondamentale nella volgarizzazione dei principi morali e rituali della religione musulmana. La morte, nella letteratura berbera, è concepita come nel Corano, è il termine della vita. Il senso di termine è reso dalle parole *ttažila* e *lažal* (M. Taïfi, *op. cit*., 1995, p. 3). L'ineluttabile sopraggiungere della morte ricorda all'uomo che l'unico essere eterno e immortale è Dio. La vita umana è effimera, contingente, è un periodo biologico a cui pone fine la morte. La cessazione della vita, non indica la fine dell'esistenza, al contrario, il fondamento stesso di tutte le religioni monoteiste prevede il prosieguo del cammino, l'inizio dell'altra vita, li*xra* (M. Taïfi, *op. cit*., 1995, p. 4). La concezione dell'esistenza e dell'aldilà, in cui gli uomini continueranno a vivere eternamente, conferisce alla vita terrestre illusorietà. La morte non decreta la fine, ma rappresenta un semplice passaggio da un mondo all'altro. La forte religiosità può anche portare l'uomo a desiderare la morte, per accelerare il

molto sviluppata in tutta l'area berberofona, messo in scena durante momenti privilegiati della vita comunitaria e potrebbe essere identificato come un rituale, in quanto si svolge secondo alcuni precetti e norme. Si svolge all'aria aperta, di norma al calar del sole, intorno ad un grande fuoco, il quale serve a riscaldare i presenti, l'ambiente e la pelle dei tamburi. L'*aḥidus* è l'occasione più propizia per la produzione poetica improvvisata. All'avviare del suono dei tamburi, i presenti cominciano a disporsi in cerchio, poi si alza una voce che serve da cadenza per l'improvvisazione poetica che può toccare svariati temi. Il cerchio si allarga sempre di più e accoglie anche le donne che, a passi di danza, si alternano agli uomini. Solo durante queste occasioni, alle donne sposate è permesso partecipare. Le donne nubili, vedove o divorziate possono anche impugnare un tamburo e dar voce alla propria improvvisazione poetica. I partecipanti di questa catena umana sono uniti gli uni agli altri, spalla contro spalla, flettono leggermente le ginocchia, seguendo un movimento regolare, orizzontale e verticale. Le voci, guidate dai suoni dei tamburi, accompagnano la danza ondulatoria dei corpi, in un impulso armonioso.[401] Differentemente dall'*ahellel*, questo tipo di canto è riservato esclusivamente alle donne. È intonato, per il suo carattere macabro, all'occorrenza di un decesso. Le donne si organizzano impropriamente in un cerchio che riproduce quello dall'*aḥidus*; durante questo assembramento, denominato *ayidur*, le donne cantano, piangono, lacerano il proprio viso dall'alto verso il basso fino al sanguinamento, battono forte il petto.[402] L'*aḥidus* è una danza tradizionale, praticata da tutte le tribù berbere del Medio Atlante marocchino, durante la quale uomini e donne, a fianco a fianco, formano dei cerchi ondulanti accompagnando le movenze a canti, suono di tamburelli e battimani; i movimenti sono collettivi e rievocano la propagazione di un terremoto intervallato da larghe onde che simboleggiano i colpi di vento sul grano; è una forma d'arte e di espressione che accompagna la quotidianità di queste popolazioni.

Il genere poetico delle lamentazioni funebri è estremamente antico. L'essere umano ha da sempre espresso il proprio dolore al momento di una separazione eterna

---

passaggio: è ciò che avviene per i martiri della fede. La vita dell'uomo si riduce all'affannosa ricerca del giusto cammino da intraprendere, per raggiungere il Paradiso e sfuggire alle pene dell'Inferno.

[401] B. Hamri, *op. cit*., 2011, pp. 61-62.

[402] *Idem,* p. 85.

dall'essere amato in modo poetico. Nei versi di questi canti le donne parlano del proprio destino e del vuoto lasciato nel loro cuore e nelle proprie case. Il canto è normalmente utilizzato per ostentare la perdita, considerata un avvenimento catastrofico per la famiglia, il villaggio e l'intera comunità. Le donne parlano da un punto di vista soggettivo. Da una parte sono l'oggetto dell'afflizione, dall'altro il soggetto che reagisce al fenomeno della separazione forzata, vissuto come evento traumatico, cui si oppone la vita frenetica della quotidianità: il non rievocare spesso è necessario per dimenticare il dolore, un dolore che riaffiora a ogni decesso, a ogni evento doloroso, a ogni separazione, ma che deve essere necessariamente superato perché dalle donne dipende la sopravvivenza dell'intera famiglia e spesso dell'intero gruppo.

In questi canti le donne sovrappongono il passato, in cui l'amato ancora vivo e il presente, la vita ordinaria senza la sua presenza. Questa dicotomia è normalmente utilizzata per accentuare la tristezza e la sofferenza. Il potere associato al canto funebre appartiene alla sfera del magico e del religioso: il lamento non serve solo alla donna per sfogare rabbia e dolore, ma anche per garantire al defunto di raggiungere il luogo in cui riposerà interamente ed evitarne il ritorno.

Quando le donne si lasciano andare a questo tipo di manifestazioni, solitamente sono giustificate dal gruppo. Il forte dolore provocato dalla perdita offusca la loro capacità di agire accettando passivamente la volontà di Dio, ma liberarsi con parole e gesti dal doloroso peso della morte. Le donne, attraverso le lamentazioni, affermano la debolezza della propria fede, ma anche il loro grado di vulnerabilità e l'attaccamento alla vita e alle persone. Come nella struttura convenzionale del pianto rituale, anche in quelli raccolti vi è un momento individuale, quello della "singolarizzazione del dolore" in cui la lamentatrice evoca continuamente il nome del defunto, le memorie della vita in comune e le virtù.

Il rito, in quanto pratica ancestrale, è necessariamente associato all'atto della parola, a quell'atto essenziale affinché il rito raggiunga il suo scopo ultimo.[403]

La traduzione delle lamentazioni è stata difficile, in quanto riportare un pensiero magico sotto forma di scrittura si è rivelato arduo. La forma lineare della scrittura è incapace di riportare la dimensione magica del pensiero degli antenati che

[403] B. Hamri, *op. cit.*, 2011, pp. 33-35.

è specificamente circolare. Nel pensiero tradizionale, la vita è concepita in maniera circolare, nel senso che l'esistenza delle persone è scandita dai riti di passaggio che segnano il transito tra le diverse stagioni. Le pratiche rituali sono riprodotte nelle attività materiali e nelle relazioni umane e una unità di essenze magiche consolida i diversi aspetti della vita tradizionale.

4. PROFUSIONE, PROSPERITÀ E RIEVOCAZIONE DEI RITI FUNEBRI

Nel quotidiano, le donne dei villaggi fondano i propri valori sulle pratiche e credenze del vissuto popolare e nell'intimità domestica, riattiva tutto quanto gli antenati hanno loro trasmesso, più o meno fedelmente. Oramai, dopo molti secoli, la tensione tra ciò che è ortodosso e ciò che non lo è, si è evoluta in un clima di mutua simbiosi e integrazione che ha portato a un autonomismo non più polemico ma orientato verso un adattamento reciproco.[404]

Le forme estatiche, i rituali di fertilità e in particolare l'incontro con i morti sembrano essere il filo conduttore di una cultura antichissima mai del tutto scomparsa. La continua associazione tra mondo contadino e sembrerebbe preludere una stretta unione tra questi due aspetti, basti pensare ai rituali legati al pianto funebre e al cordoglio nelle tradizioni agricole. Esiste un forte il legame tra le tradizioni legate alla morte e i rituali di fertilità accomunate dalla paura del negativo nella vita quotidiana e delle angustie della povertà agricola.

Il rito è compiuto di norma dal capofamiglia, nella quotidianità e in particolari periodi dell'anno, con la significazione di attestare la presenza dei vivi sulla terra.[405] I rituali riflettono il modello dell'esistenza umana e sono realizzati secondo i cicli stagionali. Tutte le attività e i rituali femminili presentano nel loro ciclo una successione di quattro fasi che riproducono il ciclo annuale delle stagioni e le quattro fasi lunari. Il parallelismo fra il potere della donna e quello della terra, entrambe sotto l'influenza lunare, capaci di dare vita e nutrire, ha condotto alla associazione tra la fertilità femminile e l'idea di una natura materna intrise di spirito magico. In caso di situazioni particolarmente critiche, la comunità si affida ai loro

[404] V. Lanternani, "Syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes post-face à une étude des mouveinents religieux de l'Afrique noire", in *Archives de Sociologie des Religions*, X, ig, I965, pp. 99-116.
[405] J. Servier, *op. cit*., 1985, pp. 7-9.

saperi, soprattutto a quelli delle donne anziane: all'occorrenza di una possente siccità, sono loro a dover invocare la pioggia, se si teme che il villaggio sia stato colpito da una maledizione, le donne devono sacrificare un animale per liberarsene. I *riti agrari* sono quelli connessi con la vicenda annuale della vegetazione, il lavoro nei campi è influenzato da agenti esterni potenti che l'uomo non riesce a controllare e la sua riuscita dipende dall'operato umano: arare, seminare, raccogliere. Attraverso il suo lavoro l'uomo diventa parte attiva di questo processo.

Ogni stagione è caratterizzata dai suoi lavori, ogni contadino mette in scena una serie di gesti simbolici destinati a favorire l'attività agricola, rinnovando, di volta in volta, l'alleanza con il mondo dei morti guardiani e protettori del suolo, da cui nasce la vita e la fecondità e la cui presenza invisibile è costantemente associata ai ritmi della vita terrestre. L'aratura e la semina corrispondono all'unione sessuale tra uomo e donna e sono i momenti in cui si chiede all'anima sottile, divenuta antenato, di donare la fecondità attraverso l'adempimento di riti matrimoniali. Il primo momento della morte, invece, è associato alla mietitura, è nell'atto del raccolto che l'uomo percepisce il suo destino di procuratore di morte,[406] rappresentando il momento più critico, perché pone fine a un ciclo vitale inaugurandone un altro, per arrivare al quale è necessario passare attraverso un periodo che coincide con il vuoto vegetale. Durante la raccolta, l'anima vegetativa lascia il corpo, ragion per cui, vengono performati riti funebri, intonati canti tristi e messo a morte l'ultimo covone. Quest'ultimo, legato all'idea di magia simpatica di rigenerazione dei campi ben descritte dal Frazer nel *Ramo d'Oro* (J. Frazer, 1965), rievoca l'idea secondo la quale man mano che l'uomo taglia la pianta, lo spirito arboreo si rifugia via via nelle rimanenti parti della pianta, fino ad arrivare all'ultimo covone; in quest'ottica l'ultimo covone deve perire di morte violenta per assicurare la fertilità e la rinascita dei campi. Delle grandi alternanze dominano le ritualità stagionali: il principio maschile e femminile, fecondità e sterilità, vita e morte, umidità e siccità. Ecco che nasce la concezione della terra come dea madre che nutre e raccoglie, o meglio, ri-accoglie l'uomo nel suo grembo al momento della tumulazione. Per gli antichi popoli dediti alle agricolture è nel corpo della madre che è seminato il grano, l'atto dell'aratura è la fecondazione e lo spuntare del grano la nascita. Queste alternanze

[406] *Ibidem.*

sono segnate da diverse allegorie, soprattutto per quanto riguarda l'alimentazione simbolica destinata ad assicurare l'efficienza dei riti.

A ogni momento critico, a ogni stagione, gli uomini si rinnovano, attraverso dei sacrifici e dei pasti di alleanza e siglano un contratto che unisce i membri del clan, i vivi e i morti, i visibili e gli invisibili.[407]

Una delle ricorrenze berbere che si rifà al calendario agrario è la festa di *Yennaier* il quale simboleggia il primo giorno del calendario agricolo secondo il computo solare detto giuliano.[408] Nella tradizione popolare, corrisponde al primo giorno dell'ultima decade del *lyali* - periodo di quaranta giorni invernali,[409] periodo più florido dell'anno che va dal 13 Dicembre al 22 Gennaio, in cui si concentrano le attività agricole. *Yennaier* corrisponde al 13 Gennaio del calendario gregoriano, istituito nel 49 a. C. dall'imperatore Giulio Cesare, e corrisponde al primo Gennaio del calendario Gregoriano attuale (istituito da Papa Gregorio XIII nel 1582). Il termine *Yennaier* è un termine ispano-romanzo, passato nell'arabo andaluso e poi in Nord Africa. Per i berberi corrisponde all'inizio dell'anno, o meglio, alla porta dell'anno: *tabburt useggwass*.[410]

Le società berbere, sedentarie e agricole, pastorali, nomadi e semi-nomadi, svolgono attività legate e dipendenti dai cicli della vegetazione, di conseguenza, la vita segue il ritmo delle rivoluzioni solari. I cicli naturali che regolano la vegetazione sono alla base di tutte le attività. Attualmente, i berberi seguono tre diversi calendari, il solare per le proprie attività, il lunare, introdotto dall'islām, per le celebrazioni religiose e il gregoriano per l'amministrazione. L'anno è diviso in dodici mesi solari (con denominazione latina), ma vi sono delle ulteriori suddivisioni in periodi intermedi, tra una stagione e l'altra, che corrispondono alle realtà meteorologiche e

---

[407] *Idem*, p. 13.

[408] J. Drouin, "Calendriers berbère", in *Etudes berbere et chamito-sémitiques*. Mélanges offerts à Karl G. Prasse, Louvain, Peeters, 2000, pp. 113-128.

[409] Termine tratto dal Kitâb al Filaha di Abû Zakariyâ ibn al-Awwâm, trattato di agricoltura, redatto nel 1175, opera enciclopedica andalusa. Lo stesso termine è presente nel calendario siriano, persiano ed ebreo dunque non sarebbe un termine arabo. Henri, "Le calendrier agraire et sa composition", in Le fichier périodique, Alger, n. 125, 1975, pp. 3-87.

[410] J. Servier, *op. cit*., 1985, p. 13.

agricole locali. Il calendario lunare islamico, in anticipo ogni anno di dieci giorni, determina il continuo spostamento dei rituali da compiere, anche se l'islām ha integrato delle antiche credenze alle nuove per rinforzare il meccanismo di protezione delle pratiche atropopaiche. Gran parte di queste antiche feste agrarie hanno rapporti con la morte e la resurrezione e, secondo il costume, bisogna pregare le forze divine affinché rendano prolifica la terra, fonte di sopravvivenza e fertilità. Il continuo passaggio da un calendario all'altro è scandito dall'utilizzo di piccoli calendari manoscritti, stabiliti dal *tolba*.

Durante la ricerca di campo, abbiamo preso parte alla cerimonia del primo giorno dell'anno agricolo. Nonostante le difficili condizioni economiche e l'estrema povertà, le donne di *Moujd* (nella provincia di *Beni Mellal*) celbrano questa festività. Il piatto maggiormente consumato, anche in queste occasioni, è il cous-cous con brodo di pollo o di pecora, animali solitamente sacrificati in virtù del loro potere profilattico, infatti, attraverso il rituale del sacrificio si espellono le forze malefiche (*asfel*). Al brodo sono aggiunti dei legumi secchi e si evitano rigorosamente le spezie, o alimenti amari, perché potrebbero essere di cattivo auspicio, causando siccità o incendio dei raccolti. Oltre al couscous, è usanza preparare dei dolci – *fendj*, *tihbal*, *aheddar* – solitamente dati in dono ai bambini. Durante questo periodo bisognerebbe mangiare a sazietà, invece, a causa della estrema povertà del villaggio il pasto offerto è stato il couscous con legumi e il tipico pane con gocce di miele. Vi sono anche una serie di interdizioni: non spazzare per evitare di scacciare le buone influenze, non portare le ceneri del fuoco fuori di casa, non pronunciare delle parole che potrebbero causare mal auspicio. Bisogna necessariamente far visita ad amici e vicini, portando dei doni e preservare gli assenti: le madri hanno disposto dei cucchiai sul tavolo a simboleggiare la loro presenza e hanno lasciato una porzione di cibo nel piatto collettivo sia per rafforzare la forza della famiglia sia per cibare metaforicamente chi non era presente (ad esempio, gli emigrati).

Yannaier è simbolo di prosperità e rinnovamento, ragion per cui sono sostituiti oggetti all'interno della casa in segno di buon auspicio per il nuovo anno. Il simbolo della longevità è rappresentato dal taglio dei rami, assimilato al primo taglio di capelli dei neonati maschi. In effetti, in alcune regioni berberofone, si suole paragonare il neonato all'albero e, una volta liberatosi dalle cattive influenze, i suoi

capelli cresceranno più forti e con più energia. Durante tutte queste fasi, sono messi in atto dei riti negromantici, di cui si parlerà nei successivi paragrafi.

5. I LUOGHI DELLA MORTE

a. SIMBOLISMO E LUOGHI DELLA MORTE NELL'ORALITÀ BERBERA

La morte è uno dei temi predominanti dell'oralità berbera.

La reinterpretazione si fonda su delle antiche credenze e superstizioni, riadattate e integrate ai principi e ai precetti generali dell'islām. Ricorrono continue opposizioni corpo/anima, mondo terreno/mondo ultraterreno, vita/morte, paradiso/inferno che sono espresse attraverso paragoni e metafore, ispirati all'ambiente fisico e culturale del gruppo etno-linguistico produttore dei testi letterari. L'espressione simbolica traduce lo sforzo compiuto dall'uomo per decifrare e padroneggiare un destino "sconosciuto", "incomprensibile" e "oscuro", il simbolo ha la proprietà di sintetizzare in una espressione sensibile tutte le influenze dell'incosciente, tutte le forze istintive e spirituali presenti in ogni uomo. Il simbolo è un segno che si riferisce all'oggetto in virtù di una associazione di idee, dunque rientra nell'ordine dei segni, convenzione arbitraria tra significato e significante, esso è legato all'oggetto da una convenzione sociale, ma allo stesso tempo se ne distingue essenzialmente perché esso va di là del significato, si fonda sull'interpretazione ed è intriso di dinamismo. Il simbolo presuppone una rottura del piano razionale, una discontinuità, un passaggio a un altro ordine posto oltre i conformi schemi mentali.

La storia dei simboli attesta che tutti gli oggetti possono rivestire un valore simbolico; gli oggetti in questione possono essere naturali (pietre, alberi, animali, monti ecc.), astratti (forme geometriche, numeri, ritmi…). Pierre Emmanuel intende l'oggetto:

> "non seulement un être ou une chose réels, mais une tendance, une image obsessionnelle, un rêve, un système de postulats privilégiés, une terminologie habituelle, etc. Tout ce qui fixe l'énergie psychique ou la mobilise à son bénéfice exclusif me parle d'être, à la plusieurs voix, à diverses hauteurs, sous maintes forme set à travers différentes objets

intermédiaires dont je m'apercevrai, s'y prête attention, qu'ils se succèdent en mon esprit par voie de métamorphose".[411]

Jung continua a precisare che:

"le symbole n'enserre rien, il n'explique pas, il renvoie au-delà de lui-même vers un sens encore dans l'au-delà, insalissable, obscurément pressenti, que nul mot de la langue que nous parlons ne pourrai exprimer de façon satisfaisante".[412]

È nel passaggio dal "conosciuto" all'"ignoto", dall'"espresso" all'"ineffabile" che si afferma il valore del simbolo. Il simbolo può essere inserito anche nella categoria del trascendente, dell'infinito che si rivela all'intelligenza e all'anima di ogni uomo. L'uomo accetta e si ancora ai simboli nel momento in cui prende coscienza del suo ruolo nell'universo. Il simbolo è un termine, un nome o un immagine, e benché sia familiare nel quotidiano, possiede delle implicazioni che si aggiungono alle significazioni convenzionali. Il simbolo implica il vacuo, l'ignoto e dunque la sua esplorazione porta a delle idee che si situano oltre al conoscibile. Si utilizzano costantemente dei termini simbolici per rappresentare dei concetti che sono difficilmente definibili e comprensibili.[413] Il simbolo esprime la percezione e il vissuto del soggetto dunque non è un semplice "artificio" piacevole e pittoresco, esso è una realtà vivente che detiene un reale e forte potere in virtù della legge di partecipazione dell'intera comunità. È importante rilevare che il simbolo non è universale, assume un particolare valore per l'individuo e la collettività in cui i membri si identificano in base alle proprie credenze, il proprio vissuto, la propria identità, il proprio modo di concepire il mondo. È uno dei fattori più potenti all'interno del gruppo perché mette in comunicazione il singolo individuo con il proprio ambiente sociale. Ogni società possiede dei propri e specifici simboli e adottarli significa essere un membro attivo che partecipa intensamente al mantenimento della coesione sociale attraverso il proprio apporto etnico e personale. Se si considera la cultura di una comunità sociale come un sistema di rappresentazioni e di comportamenti, regolamentati da concezioni strettamente legate

[411] P. Emmanuel, *Polarité du Symbole*, Études carmélitaines, Paris, 1960, p. 79.
[412] C.-G. Jung, *Problèmes de l'âme moderne*, Buchet-Chastel, Paris, 1927, p. 92.
[413] C.-G. Jung, *L'homme et le symboles*, Robert Laffont, Paris, 1964, pp. 20-21.

al mondo dei vivi, e condivise dai membri del gruppo, le pratiche, i simboli e le credenze religiose diventano una parte pregnante della cultura. I principi sacri, che sono dettati da una religione rivelata, ma anche da miti e leggende trasmessi attraverso la storia, si fondano su processi di simbolizzazione che si traducono in diverse forme, nella lingua berbera. La lingua non può essere definita solo come un semplice sistema di parole essenziali per la comunicazione e la divulgazione linguistica, ma anche come un ricettacolo del simbolismo, in quanto contiene, con le sue strutture e il suo sistema cognitivo, la storia delle rappresentazioni e della visione del mondo e del gruppo etnico-linguistico di riferimento. Tra i componenti di una data cultura il concetto di morte è, senza dubbio, il più complesso in quanto è un concetto universale. Tutte le culture, tradizionali o moderne, riservano alla morte, nei loro sistemi di rappresentazione, un posto importante e primordiale. L'uomo, una volta superato il suo stato di primitività, attraverso la razionalità, ha cominciato a porsi o ad affrontare, in maniera cosciente, il tema della morte, quantunque, vi siano dei limiti oggettivi che non gli permettono di conoscere quale sarà il suo destino.

La cultura berbera, attraverso l'oralità, ha reinterpretato le visioni religiose adattandole all'ambiente spaziale e ai modi di vita degli autoctoni.

Il sistema di significati religiosi islamici ha dato origine alla creazione di un nuovo sistema di significati nella lingua berbera. Le unità lessicali berbere acquistano nuove accezioni, con riferimento ai concetti religiosi. Questa estensione semantica che appare, per esempio, nel lessico riferito allo spazio e al movimento, è stata innescata da un processo di confronto e di metafora, che ha permesso la costruzione del senso della morte intesa come spostamento. La morte altro non è che il passaggio da uno spazio all'altro: qua giù e l'aldilà – *dduniÅ* e *lixra*. [414] Le unità lessicali, riferite ai dati spaziali specifici di una comunità nomade, acquisiscono una nuova funzione. L'opposizione *dduniÅ/lixra* è resa da una coppia lessicale in cui la semantica originale indica l'opposizione tra due luoghi distanti, che si escludono a vicenda.

Altre coppie lessicali sono: 1-*amazir-a/amazir-inn*: questo campo/l'altro campo. Il termine *amazir* designa il luogo dell'accampamento delle tende dei transumanti. In realtà, i transumanti occupano essenzialmente due luoghi nel corso di

[414] M. Taïfi, *op. cit.*, 1995, p. 4.

un anno: la pianura e la montagna. L'opposizione tra i due non è assiologia, ma semplicemente spaziale, infatti, sono i dimostrativi *as* e *inn* a distinguere i due territori. In relazione a ciò si può affermare che l'*amazir-a* è il campo che si occupa in vita, durante il corso dell'esistenza terrena, ma ~~esso~~ è un campo provvisorio, perché il sopraggiungere della morte obbliga ogni essere ad abbandonare il campo, e recarsi nell'*amazir-inn,* che sarà lo spazio fisso e definitivo.

2- *azedduy-a/azedduy-in*: questa dimora/l'altra dimora

3- *ÅaddarÅ-a/ ÅaddarÅ-inn:* questa casa/l'altra casa

4- *Åakhamt-a/ Åakhamt-inn*:[415] questa tenda/l'altra tenda.

La tenda, in questo contesto, ha il senso di luogo di residenza. In virtù di quella vita nomade che impone continui trasferimenti. La tenda è la propria casa che viene ogni volta disfatta e trasportata, ma, l'ultima tenda sotto la quale l'uomo trascorrerà l'eternità, sarà fissata definitivamente in un solo luogo.

5- *Åigemmi-ya/ Åigemmi-yinn:*[416] questo raggruppamento di tende/quel raggruppamento di tende; questa opposizione è particolarmente interessante, dato che, rivela un fatto culturale specifico del mondo nomade berbero e la sua organizzazione sociale. Il termine *Åigemmi* indica un raggruppamento di tende sotto forma di *duar* che è un tipo di accampamento nomade, in cui le tende sono riunite, secondo la tribù di appartenenza e sono disposte in cerchio, per permettere alle mandrie di circolare nello spazio libero ottenuto nel centro. La presa di possesso degli spazi è regolamentata dal diritto consuetudinario, ed ogni tribù è obbligata a rispettare le frontiere e i limiti della territorialità. Così come i vivi formano un *Åigemmi*, occupando uno spazio a loro concesso, i morti si ritrovano uniti nell'aldilà dinanzi a Dio, per rispondere dei loro atti e delle loro azioni.

Nel dominio della metaforizzazione spaziale sono contenute anche altre comparazioni/opposizioni che si riferiscono alla geografia ed ai rilievi. Si concepisce la vita umana come la scalata di una collina o montagna. Il versante visibile è quello che reca sofferenza, perché difficile da affrontare e rappresenta la vita terrestre, ma la sofferenza scompare nel momento in cui si arriva alla sommità - *Åizi nˆlmuÅ*[417] (il

[415] S. ¢id ëaoui S., *op. cit.*, 1907, p. 231.
[416] M. Taïfi, op. cit., 1995, p. 6.
[417] *Ibidem.*

vertice della morte); l'altro versante diventa una pendenza che fa scivolare verso l'ignoto, verso il mondo della morte.

L'immagine dell'ascensione/discesa appare anche nella coppia lessicale: 6- *edhdhehret-a/edhdhehret-inn*:[418] questo versante/l'altro versante; l'elemento lessicale *edhdhehret* significa, il fianco della montagna o della collina. Il fianco percepibile e individuabile rappresenta la vita terrestre, ma vi sono anche altri lati di cui l'uomo ignora l'esistenza, ed essi rappresentano la morte. Per arrivare all'altro versante della montagna, la scalata è inevitabile e ciascuno, presto o tardi, secondo la volontà di Dio, arriverà alla vetta. L'ascensione non è la stessa per tutti gli uomini: per coloro che hanno agito giustamente e che hanno avuto fede in Dio, la scalata sarà senza dolore e senza fatica, ma sarà dura e faticosa per gli impuri e gli infedeli.

Altra metafora che sta a indicare il passaggio dalla vita alla morte è quella della traversata; l'opposizione mondo terrestre/aldilà è concepita come la traversata che porterà l'uomo da una riva all'altra; si tratta di due spazi limitrofi separati dall'acqua, acqua che l'uomo dovrà attraversare per raggiungere la riva dei morti.

7 - *agemma÷-a/ agemma÷-inn*:[419] questa riva/l'altra riva

8 - *Åamra¥¥-a/ Åamra¥¥-inn*: questo lato/l'altro lato[420]

Vi sono delle opposizioni riferite al tempo. Il tempo terrestre vede il suo inizio con la nascita e la sua fina con la morte; il tempo terrestre non è altro che un istante effimero e circoscritto. Il tempo che comincia dopo la morte, invece, non ha limiti, è eterno. La vita terrestre è quella dell'oggi, l'altra è il domani: 9- *Åin n wassa/ Åin n waskka*,[421] il domani, però comincia dopo la morte, e non sarà seguito da alcun altro giorno.

Il rapporto tra la vita nomade e la condizione umana appare anche nella nozione di passaggio che caratterizza la morte. La morte è vista come un movimento: 10 - *rr|il*:[422] spostamento (dal verbo *r|el* - muoversi, cambiare accampamento); 11 - *amuttey*:[423] transumanza (dal verbo *muttey* - spostarsi, ritornare). La morte, concepita come spostamento, necessita di un punto d'arrivo, questo punto è il cimitero che è

---

[418] S. ¢id ëaoui S., *op. cit.*, 1907, p. 63.
[419] M. Taïfi, *op. cit.,* 1995, p. 7.
[420] *Ibidem.*
[421] *Ibidem.*
[422] M. Taïfi, *op. cit*., 1991, p. 576.
[423] *Idem*, p. 445.

l'ultimo limite allo spostamento. L'arrivo nella tomba rappresenta l'accesso all'aldilà e la prima notte dopo la morte è rappresentata negli *ihellil* con termini quali: 12 - *i÷*:[424] notte; 13 - i÷ lˆlixra:[425] la notte della morte; 14 - *i÷ lˆleyrubiyÅ*: la notte della solitudine; 15 - *i÷ n wašal*:[426] la notte della terra; 16 - *i÷ usefful*:[427] la notte del "buon augurio". Quest'ultima espressione, è quella che invia maggiormente al mondo nomade, infatti, l'*i÷ usefful*[428] designa la prima notte che i nomadi transumanti spendono nel bivacco. Il termine *usefful* deriva dal verbo *sfal* "fare un buon auspicio". La prima notte nel bivacco è oggetto di superstizioni e pratiche magiche: i nomadi cospargono il campo con acqua salata, per cacciare gli spiriti maligni e chiedere protezione ai patroni locali, affinché ¬ il loro soggiorno in quel luogo sia senza difficoltà.[429]

L'oralità berbera integra la concezione della morte, veicolata dall'Islām, e la sottomette a un processo di metaforizzazione endogena. Lo spazio occupato da questo gruppo etnico-linguistico e il suo modo di concepire la vita costituiscono le referenze culturali dei testi letterali, in cui la tematica principale è la morte. La binarietà dei termini utilizzati, non presenta la vita terrestre e l'aldilà come degli spazi uniti, ma come spazi limitrofi, separati da una frontiera.

b. IL GREMBO MATERNO

Un altro spazio, simbolo della morte, è sicuramente il grembo materno. In diverse occasioni è stato chiesto alle donne perché auspicassero che un proprio congiunto ritornasse in Marocco dopo la morte, quasi nessuna ha cercato di spiegare verbalmente la motivazione, quasi tutte hanno indicato il proprio ventre: "da qui è nato ed è qui che deve ritornare":

> "Mio figlio è partito più di sette anni fa, vive in una piccola città vicino al mare, non so il nome. È partito senza documenti, ho pianto tanto quel giorno, è come se fosse morto, sentivo che non lo avrei più visto. Non guadagna tanto ma, riesce sempre a mandare dei soldi che per me sono una benedizione. Cerca sempre di rassicurarmi, mi telefona almeno una

[424] *Idem*, p. 86.
[425] M. Taïfi, *op. cit.*, 1995, p. 10.
[426] *Ibidem*.
[427] *Ibidem*.
[428] *Ibidem*.
[429] *Ibidem*.

volta a settimana, io non so né leggere né scrivere, ma mi hanno insegnato come si fa a rispondere a telefono, lo porto sempre con me, me lo ha inviato lui dall'Italia ed è l'unica cosa che ci unisce. Mio figlio cerca sempre di incoraggiarmi ma io so che soffre, che soffre tanto. Non è mai potuto tornare a casa altrimenti il suo sogno italiano finisce, li è convinto che un giorno otterrà i documenti e finalmente potrà tornare a casa. Il mio unico sogno invece è vederlo e abbracciarlo almeno una volta prima di morire, ma so che anche se dovesse morire in Italia, sceglierà di essere riaccolto nel grembo della sua terra. Molte persone povere sono riuscite a ritornare, tutti quanti abbiamo dato una elemosina, tutti noi del villaggio e tutti i conterranei che vivono in Italia, sono certa che farebbero lo stesso anche per il mio Abdelsamad."[430]

"Io non ho nessuno della mia famiglia in Italia ma molti uomini del villaggio sono partiti in cerca di fortuna. Qualcuno è tornato, qualcuno è rimasto all'estero, altri sono morti. Ogni volta che muore qualcuno di questi espatriati il dolore colpisce tutto il villaggio, sono tutti nostri figli. Noi donne corriamo a consolare la moglie, la mamma, la sorella, ci stringiamo intorno e piangiamo per la perdita subita. Non lasciamo mai sola la famiglia, in questi momenti bisogna essere uniti ed attendere l'arrivo del corpo, unica consolazione per la famiglia che con la presenza del corpo è sicura dell'avvenuto decesso, sa in quale luogo andare a pregare e compensa alla condanna della morte in terra straniera seppellendo il corpo là dove è nato."[431]

[430] 29/04/2015 - Moujd – Beni Mellal , donna berbera di 48 anni
[431] 07/06/2015 – Ain El Ghazi . Beni Mellal, donna berbera di 72 anni

Le donne condividono il destino ancestrale e il mistero del fondamento della vita sociale e ogni madre ha il compito di trasmettere i riti familiari della nascita e della morte. I quaranta giorni di quarantena dopo il parto, corrispondono ai quaranta giorni di lutto per la donna. Il passaggio dalla tomba alla vita sociale è celebrato ritualmente; i primi tre giorni sono quelli più critici perché madre e figlio sono a rischio, "hanno un piede nella tomba", così come la donna incinta è considerata una tomba durante tutta la gestazione, perché deve "morire" per dare vita alla creatura che ha generato, le interdizioni imposte sono simili a quelle del momento del dei lavori agrari effettuati in primavera.

La nascita è legata alla morte e da questo legame nasce il culto degli antenati. È nel ventre materno che il nascituro trae il suo sostentamento; il ventre è fonte di vita e il corpo della donna è il surrogato della terra feconda. Il periodo durante il quale la donna dona la vita attraverso la morte è costellato dagli stessi riti funebri con i quali si accompagna il defunto verso la nuova vita nell'aldilà (sacrifici, fumigazioni). Una forma di precauzione è dare al nascituro il nome di un bambino nato-morto secondo il modello ciclico di prolungamento del nome dei morti presso i vivi, ciò rappresenta la forma spirituale della venerazione degli antenati. È una forma di rievocazione, un modo per far rivivere lo scomparso in una nuova forma corporale, è l'espressione di una eterna successione della catena umana che riporta all'antenato,[432] decretando la rianimazione o resurrezione simbolica del trapassato e garantendogli il raggiungimento della pace eterna.

Secondo Hertz:

> "The application of the deceased's name to a newborn child is, in a sense, equivalent to the final ceremony: like the latter it pacifies the deceased and returns him to life, putting an end to funeral peril and taboo".[433]

La filiazione si effettua esclusivamente in linea patrilineare, conformemente al sistema parentale arabo, il quale rinvia all'agnatismo. Per quanto riguarda le pratiche e i rituali simbolici, la referenza alle pratiche uterine è permanente. I

---

[432] M.-L. Gélard, *De la naissance au septième jour. Rituels féminins et temps suspendu (tribu berbérophone du Sud-Est marocain)*, Ethnologie Française, Société d'ethnologie française (SEF), distribution PUF, 2003, pp.131-139.

[433] R. Hertz, "Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort", in Année Sociol, n. 10, 1907, pp. 48-137.

riferimenti uterini non sono assenti nella struttura parentale araba e sono notoriamente introdotti dalla parentela di latte (*ridâ'a*).[434]

L'aggregazione al gruppo familiare paterno avviene solo al settimo giorno dalla nascita, attraverso una serie di riti che determinano l'acquisizione dello stato di individuo, è solo al settimo giorno che egli nasce nella società islamica. Durante questi sette giorni madre e figlio non sono dissociati, rappresentano la stessa persona e spesso il bambino, cui ancora non è stato dato il nome, è denominato con una metafora oppure con il nome della madre, poiché la filiazione è matrilineare.[435]

La ritualità nella cultura tradizionale è legata al sangue, ai tabu e alle donne e i rituali culturali più importanti sono quelli che accompagnano il ciclo della vita: il sangue è legato al sacrificio e al ciclo di vita femminile (verginità, menarca, menopausa). Per quanto riguarda i tabù essi sono utilizzati come mezzo di controllo e sanzione sociale della donna in sfida a una comunità molto patriarcale. Le donne berbere utilizzano i rituali per imporre il loro potere nello spazio esterno, oltre il confine del potere domestico.[436] Dal punto di vista del mito ogni fase di passaggio, e quindi di trasformazione, dal momento della nascita fino all'eternità, è rappresentata simbolicamente in vari modi attraverso principi che rievocano l'elemento femminile: l'utero, il ventre materno, la vagina, la vulva, il sangue e il latte. E' la donna, infatti, il femminile, che contiene in sé il carattere del contenimento, della protezione, della conservazione.

La donna contiene in sé il carattere del nutrimento e della trasformazione e i misteri di tale carattere sono legati al menarca, che trasforma la bambina in donna, con tutto il mistero del ciclo legato magicamente al ciclo lunare; alla gravidanza, periodo durante il quale l'embrione si sviluppa dal sangue della madre; alla trasformazione del sangue in latte dopo la nascita.

Questo ciclo della natura è sacro e magico, qualità attribuite alle donne che, nell'immaginario influenzano, positivamente e negativamente, consciamente e

---

[434] F. Héritier, "Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe" *in* Pierre Bonte, [sous la dir.], *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, EHESS, Paris, 1994, pp. 149-164.

[435] G. Marcy, "L'alliance par colactation (*tâd'a*) chez les Berbères du Maroc Central", in *Revue Africaine*, 1936, pp. 368-369.

[436] M. Brett, E. Fentress, *The Berbers,* Blackwell, Oxford, 1996; M. Chafik, "Pour l'élaboration du berbère classique à partir du berbère courant", in *Actes de la 1ére Rencontre in Actes de L'Université d'été d'Agadir, Publications de l'Université d'été*, 1982, pp. 191-197.

inconsciamente, il ciclo di vita-morte-rinascita Lo sviluppo psico-biologico del femminile, comprende un simbolismo molto complesso, quello del sangue: poiché attraverso il sangue della mestruazione la fanciulla diventa donna e sempre attraverso il sangue partorisce, il sangue diventa simbolo della vita e della generazione. Il latte stesso che nutre il bambino è prodotto dalla donna e quindi, quest'ultima è depositaria della misteriosa capacità di trasformare il sangue in nutrimento.[437]

c. LA TOMBA: IL CULTO DEGLI ANTENATI E L'INCUBAZIONE

Ai morti, le donne chiedono la fecondità dei campi, delle case, del villaggio, questi ultimi rappresentano gli spazi del vissuto quotidiano, gli spazi della vita e i morti donano questa fecondità perché debitori per la carne dei sacrifici a loro omaggiata e per i pasti comuni indetti a loro nome. A ogni pasto rituale le madri dispongono dei cucchiai sul tavolo a simboleggiare la presenza degli assenti e una porzione di cibo è lasciata nel piatto collettivo, sia per consolidare la forza della famiglia, sia per cibare metaforicamente tutti i membri della famiglia.

Dopo la morte di un congiutno, per non pensare in modo costante alla recente scomparsa, perché il ricordo debilita il corpo e la mente, si affidano, invece, al potere degli antenati, addormentandosi sulle loro tombe, oppure in prossimità di un albero o una roccia, dove si presuma sia seppellito un proprio avo (incubazione), per avere delle indicazioni su come sopravvivere al dolore e come trovare i mezzi per sostenere la propria famiglia. Secondo le interviste effettuate, le donne del posto, affermano indicando un albero:

> "quando ho un problema grave, vado lì per parlare con i miei cari e trovare delle soluzioni".

[437] La forte solidarietà tra le donne, si sostengono a vicenda, si consolano, la sofferenza dell'una è la sofferenza di tutta la comunità che partecipa, in qualche modo, al lutto offrendo a chi ha subito la perdita, un aiuto, non solo morale, ma anche pratico ed economico:
"Io non ho nessuno della mia famiglia in Italia ma molti uomini del villaggio sono partiti in cerca di fortuna. Qualcuno è tornato, qualcuno è rimasto all'estero, altri sono morti. Ogni volta che muore qualcuno di questi espatriati il dolore colpisce tutto il villaggio, sono tutti nostri figli. Noi donne corriamo a consolare la moglie, la mamma, la sorella, ci stringiamo intorno e piangiamo per la perdita subita. Non lasciamo mai sola la famiglia, in questi momenti bisogna essere uniti e attendere l'arrivo del corpo, unica consolazione per la famiglia che con la presenza del corpo è sicura dell'avvenuto decesso, sa in quale luogo andare a pregare e compensa alla condanna della morte in terra straniera seppellendo il corpo là dove è nato." (Nazha – Ain El Ghazi – Beni Mellal – 72 anni - colloquio del 07/06/ 2015.)

Nel Settembre 2013, partecipando ad una cerimonia rituale, che segnava la fine del lutto per una vedova, si è assistito al rito dell'incubazione.

La cerimonia rituale ha avuto luogo in un tipico villaggio berbero denominato *Paisage* a circa sessanta chilometri da *Aguelmous* nella provincia di *Khénifra.* I berberi del *Paisage,* così come quelli della provincia di *Aguelmous* appartengono agli *Zayanes* (in berbero *Azayi/zayen*) e vivono nella regione di *Khénifra*, nell'alto Atlante, nel Marocco centrale.[438] Come *Moujd* e *Ain El Ghasi*, anche *Paisage* è abitato prevalentemente da donne.

La cerimonia per la fine del lutto è cominciata senza litanie o nenie ma con un continuo piagnucolare e urlare di tutte le donne presenti. Le donne anziane del gruppo, le cosiddette matriarche hanno svestito la vedova e le hanno fatto indossare una *djellaba* colorata. In processione, sempre piangendo, le donne hanno portato gli abiti bianchi in prossimità di un grande e antichissimo albero di fichi, in omaggio all'antenato lì seppellito. Depositati gli abiti, che sono rimasti in quel luogo per tutto il tempo della permanenza, i piagnucolii sono diventati urla esultanti. Spesso si è notata la presenza di una delle matriarche intenta a dormire sotto l'albero di fichi e l'atto di addormentarsi in prossimità di una sepoltura (incubazione), secondo le donne del villaggio, è necessaria affinché il defunto, in sogno, riveli la risoluzione di un problema: è una consuetudine berbera (coloro che vogliono agire da buoni musulmani invece si addormentano nel santuario di un marabutto).

Praticata dagli egiziani, assiri e babilonesi, le pratiche oniriche (*incubatio antico*) appartengono a tutte le popolazioni mediterranee e sono antecedenti alla formazione della civiltà greca. La prima attestazione in Africa, rinvenuta presso i

---

[438] La tribù *Zayane* si caratterizza per il suo forte legame con la terra ancestrale e per la sua tenacità guerriera. È una tribù berbera appartenente alla branca dei *Sanhaja*. Secondo un manoscritto ritrovato nella *Zaouiya* di *Sidi Boukil* (Meknès-Tafilalet) gli *Zayane* nomadizzavano verso l'anno 1004 nella piana d'*Ighf Aman* a nord della cittadina di *Rich*; esiste ancora una collina che porta il loro nome: *Taourirt n'Izayan*. Nella società *Zayane* il sistema giudiziario si basa sul diritto consuetudinario ('*orf*'), e l'assemblea degli *amghres* costituisce la *jamaa* che è il referente giudiziario dell''*orf*'. La società è ben strutturata e ciascun membro svolge un ruolo predefinito e preposto dalla comunità. Praticano la transumanza, due volte l'anno, recandosi in inverno nel territorio dal clima clemente di *Azaghar*, e tornando al *jbel* in primavera; dunque vivono nelle montagne e il loro spazio vitale va dalla grande pianura di *Ajdir Izayane*, fino a *Boujaad*, frontiera arabofona. (R. Aspignon, *Étude sur les coutumes des* tribus zayanes, éd. Moynier, Casablanca, 1946.)

Nasamoni, è stata riportata da Erodoto, successivamente, Pomponius Mela descrive una pratica in uso presso gli abitanti dell'oasi di *Augila*:

> "Essi erano abituati ad addormentarsi sulle tombe e a prendere per risposta i sogni avuti durante il sonno".[439]

Il rito dell'incubazione è un rituale semplice, senza solennità, che si svolge durante il corso ordinario delle cose della morte; tutte queste cerimonie rientrano nella fase del lutto ma è possibile consultare il defunto anche diverso tempo dopo l'avvenuto decesso. Il santo o defunto appare in sogno e con la sua voce armoniosa, guarisce immediatamente il suo paziente attraverso un semplice contatto o lo aiuta dandogli delle indicazioni precise su come comportarsi per risolvere un problema che lo affligge. Durante il sonno l'anima entra in contatto con questa potenza divina, sebbene questa interazione possa avvenire altresì in uno stato di semiletargia.[440] Il rito dell'incubazione o meglio il rito di consultazione dei defunti è identificato con il termine *asensi*, in Cabilia; esso deriva dalla radice *NS* che indica in tutti i parlari berberi del Nord Africa, la nozione di "essere sdraiato, allungato", e rinvia anche all'idea di "trascorrere la notte". Per consultare un defunto bisogna mettere insieme gli ingredienti di un pasto (semola, legumi…) e lasciarli per una intera notte in un luogo specifico. Il sostantivo *a/imensi* può anche rinviare all'idea del "pasto serale". Questo *imensi n lmegget* "cena del morto" sarà presentato il giorno dopo a un intermediario tra i vivi e i morti che degustando entrerà in contatto con il destinatario del pasto.[441] Dalla stessa radice derivano: *imensi*, pl. *imensiwen* "cena" - *timensit*, pl. *timensiwin* "cena modesta", termini in uso e appartenenti alla variante *tamazight* del Medio Atlante marocchino.[442] La pratica dell'incubazione in Marocco è identificata con il termine *istikhara*, essa è una pratica formalmente disapprovata dall'islām. L'incubazione, nella sua forma islamizzata, è una sintesi tra l'incubazione tradizionale, ossia quella che ancora oggi avviene nelle grotte, molto simile all'incubazione ctonia degli antichi greci e i capitoli dell'*istikhara* dei libri dell'*'adab* in cui il profeta raccomanda una preghiera quando si è nell'indecisione o quando è

---

[439] R. Basset, "Le nom berbère de Die", in *Bul. Archéologique*, 1906, p. 2.
[440] N. Benseddik, G. Camps, « Incubation », in *24 | Ida – Issamadanen*, Aix-en-Provence, Edisud (« Volumes », n. 24), 2001, p. 3714-3722.
[441] M. Virolle-Souibes, "Asensi", in *Encyclopédie berbère, 7 | Asarakae – Aurès*, Edisud, Aix-en-Provence, 1989, pp. 957-961.
[442] S. ¢id ëaoui S., *op. cit.*, 1907, p. 149.

necessario fare una scelta importante, oppure ancora, secondo le raccolte di tradizioni, tirare a sorte o attendere che l'ispirazione venga dall'alto.[443] L'usanza di consultare il defunto è comunque una pratica ricorrente che si protrae anche molto tempo dopo la morte del congiunto sebbene sia la stessa saggezza popolare a disapprovarne il ricorso frequente: i defunti non dovrebbero essere disturbati, infatti, a ogni consultazione si impone al defunto di subire nuovamente le torture dell'angelo dell'interrogatorio.[444] Oltre alla rivelazione in sogno, l'antenato può anche inviare dei segni che devono essere interpretati (incontro/parola detta da un passante/volo di uccelli).[445]

Questa pratica onirica si attua in un santuario o sulla tomba di un defunto, vicino a un corso d'acqua, all'interno di una grotta ossia le diverse porte che conducono nell'altro mondo. Solitamente le persone si recano in questi luoghi per sollecitare delle apparizioni o dei sogni, si addormentano nella speranza che lo spirito li raggiunga durante il sonno, e dia loro delle indicazioni esatte da seguire.

L'azione dell'addormentarsi sulla terra nuda, indica la grande importanza che le è attribuita da alcune popolazioni: la terra è la madre dei sogni.[446]

Gli antichi pensavano che la terra fosse ricettacolo di germi misteriosi della vita e dei segreti dell'avvenire giacché i morti rinviano sulla terra tutti gli esseri, in particolar modo le ombre, che portano notizie e istruzioni sul mondo sotterraneo e su quello che sarà.

I temi più frequenti affrontati in una consultazione sono la solidarietà familiare, la protezione dei bambini e dei deboli, il necessario attaccamento a valori antichi dell'onore, dell'indivisibilità, l'incitazione alla pazienza per le donne e il coraggio per gli uomini.

Il ricordo dei sogni e la loro comprensione determinano le azioni da seguire. Queste azioni devono essere realizzate in risposata e in reazione a ciò che è stato

---

[443] E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord,* A. Jourdan, Alger, 1909, pp. 412-413.
[444] M. Virolle-Souibes, "Asensi", in *Encyclopédie berbère, 7 | Asarakae – Aurès*, Edisud, Aix-en-Provence, 1989, p. 957-961.
[445] J. Servier, *op cit.,* 1985, p 87.
[446] N. Benseddik, G. Camps, "Incubation", in *24 | Ida – Issamadanen*, Edisud, Aix-en-Provence, (« Volumes », n. 24), 2001, p. 3714-3722.

rivelato in sogno. Esse sono concepite e percepite come una sottomissione alla volontà degli antenati.[447]

Vi sono poi delle elette, persone prescelte per entrare in contatto con l'aldilà. Il patto stipulato impone all'eletto la non possibilità di rifiutarsi di trasmettere le parole degli spiriti e dei morti a coloro che invocano il loro aiuto. L'intervento dell'eletto, atto a risolvere un problema grave, determina la reintegrazione sociale di un soggetto in difficoltà. Vi è dunque un continuo contatto con la gente dell'altro mondo: defunti, antenati, santi.

Nell'oniromanzia vi sono due diverse prospettive: quella di colui che sogna e quella dell'interprete del sogno. Il sognatore è passivo, è un ricettacolo che memorizza il messaggio, sebbene attui un preciso protocollo affinché tutto avvenga secondo degli schemi prefissi: si addormenta sul fianco destro dopo aver fatto le sue abluzioni, recitando alcune Sure.[448] Se i sogni provengono da Dio e sono sogni tranquilli e felici,[449] non vi è bisogno della onirocritica in quanto il sogno contiene un messaggio diretto. Gli essere pii e buoni solitamente, sono portatori di sogni messaggeri appartenenti alla tradizione coranica e ispirati direttamente da Dio, dunque è necessario ringraziare Dio e raccontare a tutti il sogno. Al contrario, se il sogno è negativo e confuso, esso è ispirato dal demonio, è un sogno dell'anima vegetativa dunque il "sognatore" dovrà sputare sulla sua destra e pronunciare la formula "Mi rifugio in Dio... ".[450] Alcuni sogni sono simbolici e necessitano una interpretazione effettuata da una persona competente.

Nel caso in cui il messaggio non riesca a essere interpretato, è necessario rivolgersi a un *fqi* o *taleb* e mai a un nemico o a un ignorante, in quanto, secondo la tradizione, avrebbero la facoltà di renderlo manifesto o mal interpretarlo. Doutté

---

[447] C. Aufauvre, "Des procès en chair et en songe. Sainteté et exorcisme à Bouya Omar et Sidi Chamharouch (Maroc)", in *Altérités*, vol. 6, n. 2, 2009, pp. 93-114.
Tima - 57 anni Moujd - colloquio del 2/02/2015: "Non mi capita spesso di far visita al cimitero. Non ho né marito né figli qui con me, quindi devo lavorare tanto, dalla mattina alla sera, per sopravvivere, porto al pascolo gli animali, devo mungere le mucche, raccogliere i pochi ortaggi, preparare il pane, durante l'inverno poi trascorro le mie giornate a tessere i tappeti per poterli vendere al suq. Al cimitero vado quando ho necessità di comunicare, quando ho un problema che mi affligge, quando mi sento sola, trascorro tutto il giorno seduta sulla sua tomba cercando di addormentarmi e avere delle risposte, ma ogni volta al risveglio si riapre il dolore e non riesco a smettere di piangere".
[448] M. Virolle-Souibes, « Divination », in *15 | Daphnitae – Djado*, Edisud, Aix-en-Provence, (« Volumes », n. 15), 1995, p. 2353-2367.
[449] B. Kilborne, *Interprétation du rêve au Maroc,* La pensée sauvage, Claix, 1978, p. 40.
[450] E. Doutté, *op. cit.*, 1909, p. 408.

indica alcune chiavi di lettura di questi sogni: l'interpretazione attraverso metafore o immagini del Corano, attraverso gli *hadīth*, attraverso espressioni e proverbi tradizionali ma l'interpretazione più ricorrente è quella del "contrario" soprattutto quando si è sognato una scena o un episodio inquietante.[451]

Le tappe di questo processo si manifestano durante il sogno. La semantica del rituale traspare dalla descrizione delle immagini oniriche raccontate da coloro che svegliandosi hanno ricordo dei loro sogni. Certe persone, dopo l'incubazione, periodo in cui si verificano una discontinuità temporale (i sogni si fanno di notte) e una oggettiva (si tratta di un morto che torna durante la fase del sonno), hanno una visuale più chiara del proprio destino, perché descritto dal defunto che ha riassunto per l'occasione l'apparenza di un essere vivente. L'apparizione in sogno dello spirito del morto, se esiste una relativa intimità con il sognatore, è spesso legata a un dominio preciso della morale in vigore, quella del rimprovero, del consiglio, dell'esortazione, mentre raramente all'evocazione della gioia, del benessere e della soddisfazione.[452]

Le pratiche e i risultati raccontati dopo il sogno conducono a una appropriazione di figure simboliche da parte di determinate autorità. Le pratiche rituali e i sogni contribuiscono a definire, e a volte a rimodellare, la relazione tra il mondo dei vivi e l'aldilà:

> "Les substituts permettent d'établir un pont, un passage, une continuité entre le corps et le monde et rend possible soit des stratégies de contrôle de la nature, soit des relations des hommes avec des autorités ancestrales ou surnaturelles." [453]

Ai morti, attraverso l'incubazione e il culto degli antenati, le donne chiedono la fecondità dei campi (fonte di sostentamento primario), delle case, del villaggio, chiedono la protezione dei propri cari lontani, chiedono di rivedere un proprio congiunto almeno un'ultima volta prima di morire, ed esprimono il loro dolore e la loro disperazione attraverso le lamentazioni funebri:

---

[451] E. Doutté, *op. cit.,* 1909, p. 403-407.
[452] K. Elaroussi, *op. cit*., 1989, p. 119.
[453] J. Galinier, R. Jamous, "Avant-propos", in *Penser et agir par substitut : Le corps en perspective. Revue Atelier*, n. 18,1996, pp. 5-11.

> "Questa notte ho sognato mia madre. Sono triste, non faccio altro che pensare a lei, ho un senso di angoscia, mi sento come nel giorno in cui mi ha lasciato. È strano che proprio oggi sei venuta in visita, forse voleva mandarmi un messaggio, sapeva che saresti venuta, sapeva che oggi avrei pianto di nuovo per lei".[454]

d. IL CIMITERO

Il cimitero è il luogo tra i due mondi; è il luogo intermedio tra la vita terrestre e la resurrezione. Colui che non si è comportato rettamente, che ha frequentato luoghi di corruzione, che si è dedicato ai piaceri mondani, che ha rinnegato *Alah* e il suo Profeta è immediatamente punito dagli angeli, o fisicamente o mostrandogli i tormenti che lo attendono dopo il giudizio. La morte non è in sé una punizione, la punizione avverrà oltre la tomba, alla fine del processo, dopo il giudizio. La morte è semplicemente il termine naturale di un periodo di prova. La credenza di una vita nell'aldilà determina il comportamento da adottare in questa vita; ogni musulmano deve trascorrere la propria vita preparandosi all'arrivo del giorno del giudizio, e gli ultimi preparativi sono effettuati al momento della morte e della cerimonia funebre.

Nella cultura berbera, la tomba non è solo lo spazio in cui il corpo entra in decomposizione, ma è il posto in cui il *rruh* di un individuo ritorna volentieri perché solo lì gli uomini del suo clan potranno consolidare l'alleanza con gli antenati.

La tomba diviene il punto di impatto dell'invisibile sulla terra, è il luogo in cui l'anima del morto è più facilmente evocabile, è il luogo in cui l'anima percepisce meglio la preghiera, e dove i sacrifici sono più efficaci. La *tadjemai*t è il luogo di

---

[454] 27/01/2015 - Moujd - Beni Mellal, donna berbera di 38 aani.
Altre interviste:
02/02/2015 - Moujd – Beni Mellal, donna berbera di 56 anni: "Non mi capita spesso di far visita al cimitero. Non ho né marito né figli qui con me, quindi devo lavorare tanto, dalla mattina alla sera, per sopravvivere, porto al pascolo gli animali, devo mungere le mucche, raccogliere i pochi ortaggi, preparare il pane, durante l'inverno poi trascorro le mie giornate a tessere i tappeti per poterli vendere al suq. Al cimitero vado quando ho necessità di comunicare, quando ho un problema che mi affligge, quando mi sento sola, ma ogni volta si riapre il dolore e non riesco a smettere di piangere."

26/05/2015 - Ain El Ghazi – Beni Mellal, donna berbera di 38 anni che intona anche una lamentazione funebre: " Mio marito è partito 12 anni fa. È stato doloroso ma come vedi, qui non c'è niente, siamo poveri, lottiamo ogni giorno per trovare un pasto e sfamare i nostri figli. Tutte ci aiutiamo a vicenda, i miei figli sono i figli di Fattuma, Tima, Aicha…, non ho più avuto notizie di mio marito, lo cerco ogni notte in sogno per rimproverarlo per avermi abbandonato. Il mio cuore mi dice che è morto, è morto perché voleva migliorare la vita dei suoi figli. Ancora oggi, piango e prego Dio affinché accolga la sua anima. Se vuoi, posso cantare per te, lo faccio spesso e ogni volta che muore qualcuno io piango e canto per lui (lamentazione interrotta diverse volte per la disperazione della donna).

riunione degli uomini del villaggio, ma può essere anche il luogo di riunione dei morti intorno all'antenato o al santo che vi è inumato. È consuetudine porre i morti sotto la protezione di un santo al fine di ottenere la loro intercessione.[455]

Nelle aree berbere, nei piccoli insediamenti sulle alte montagne del Medio Atlante, vige ancora l'anarchia. In piccolissimi cimiteri ergono in zone isolate e disabitate in cui si può notare una netta distinzione tra le sepolture più antiche, poste senza un ordine prefisso, e l'allineamento perfetto di quelle più recenti. Le iscrizioni sono solo in arabo, e l'orientazione, la stessa di tutti gli altri cimiteri marocchini. Le sepolture sono quasi sempre in prossimità di un albero o di un cumulo di pietre, l'orientamento è quello canonico ma non vi è quasi mai allineamento, per la conformazione del territorio.

Sul piano dei simboli materiali, l'unione delle due anime, principi essenziali dell'essere sono rappresentati con un albero e una roccia. Come già descritto, l'albero rappresenta il principio femminile, la roccia quello maschile. Nella tradizione popolare nordafricana l'albero dona l'ombra e l'umidità all'anima vegetativa che è presente nelle rocce ed è il supporto principale dell'anima sottile; questo è il motivo per il quale ogni cimitero di ogni villaggio possiede il suo albero dei morti, la pietra invece è il simbolo di fecondità venuto dal mondo sottostante. Spesso, l'albero sostituisce la tomba assente o inesistente di un santo. Essendo alberi sacri, è interdetto cibarsi dei loro frutti perché causano la morte; nel caso in cui si associno a questi frutti delle proprietà terapeutiche, possono essere consumati in occorrenza di un pellegrinaggio collettivo o individuale, oppure da passanti affamati o viaggiatori. L'albero non è solo il supporto del rrhu, ma forma con esso una coppia, essa replica e completa la coppia formata dal *nef* e la pietra: sono due unità dualistiche analoghe all'unità che formano nei viventi la coppia *rrhu* e *nefs*. L'albero che affonda le sue radici nella roccia è considerato come rappresentate dell'unione sacra dei due principi.[456] L'anima vegetativa cerca frescura anche nell'acqua, gli stessi morti ne hanno bisogno; da qui l'usanza di portare ciotole di acqua sulle tombe, gesto considerato opera pia. L'acqua è il simbolo della fecondità dei morti, quella stessa fecondità ricercata dai vivi; non è l'acqua a essere sacra bensì il terreno da cui fuoriesce, il mondo sotterraneo da cui acquisisce la sua fecondità. Il

[455] I. Goldziher, *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes*, Laroux, Paris, 1885.
[456] J. Servier, *op. cit.*, 1985, pp. 17-18.

corrispondente mobile dell'acqua è la pietra, il fuoco invece è quello della pietra. Accanto alla coppia albero-pietra vi è la coppia complementare acqua-fuoco. La lampada dei morti è uno degli elementi fondamentali di una cerimonia funebre, la fiamma della lampada rafforza i riti della morte, attestando la presenza degli antenati.[457]

In alcuni contesti, i mercati sorgono in prossimità della tomba di un santo, un antenato o una pietra. Esso non è un semplice luogo di commercio ma un punto di contatto pacifico in cui ci si reca non solo per vendere e comprare ma anche per incontrarsi, scambiarsi notizie. La pietra o la tomba sono il luogo esatto su cui si stipulano contratti e patti. È un luogo pervaso da magia, non sempre positiva dunque è il potere sacro della tomba a proteggere i vivi contro la pericolosità del potere nocivo. Il mercato non è solo il luogo di riunione di uomini che appartengono a tribù diverse, ma anche il luogo di riunione degli invisibili, morti o geni guardiani che ascoltano attentamente e lavorano affinché niente possa perturbare la pace sacra del territorio.[458] L'albero e la pietra sono due sostituti del corpo umano e possono fissare le anime erranti, costituiscono, come la tomba, un luogo in cui è possibile evocarle. Questi due elementi hanno anche una funzione terapeutica, infatti, riescono a fissare il male espulso da chi si reca in pellegrinaggio.[459]

Oltre al cimitero, vi sono anche altri luoghi in cui, secondo la tradizione marocchina, possono essere sepolti i cadaveri: nel caso in cui una persona sia uccisa, è necessario seppellirla nel luogo in cui è occorsa la morte e l'esistenza della sepoltura è segnalata dalla presenza di tumuli di pietre; le pietre saranno aggiunte fino a che la morte del familiare non sarà stata rivendicata. [460]

6. LE VISITE AL CIMITERO E I RITI NEGROMANTICI

La visita al cimitero costituisce un atto di comunicazione e le visite ai defunti emulano le visite sociali tra vivi. La ripetizione di questo schema evidenzia la continuità di una relazione familiare, ma anche l'idea della continuità della vita dopo

[457] *Idem*, pp. 42-44.
[458] *Idem,* pp. 37-39.
[459] *Idem*, p. 21.
[460] J. Servier, *op. cit.*, 1985, p. 30.

la morte, dunque la necessità di considerare il defunto ancora parte viva e attiva della propria vita.

La visita è raccomandata agli uomini[461] anche se agli albori della nascita della confessione religiosa furono interdette a causa dei numerosi riti e costumi pagani che erano praticati. Anche alle donne è concesso recarsi in visita ma non possono assolutamente urlare, piangere disperatamente, strapparsi vestiti, lacerarsi il viso.[462]

La visita al cimitero serve per meditare ricordandosi della morte e dell'aldilà. È assolutamente proibito rivolgersi ai defunti per chiedere dei favori o la loro intercessione, nel pensiero popolare, invece, attraverso la recitazione di una preghiera su di una tomba si può ottenere il perdono per i propri peccati e per quelli del defunto: è comunemente considerato un atto meritorio. Mentre le commemorazioni sono collettive, le visite tendono a essere più personali e risultano benefiche sia per i luttuanti che per il trapassato. [463]

> "Non mi capita spesso di fare visita al cimitero ai miei cari, in assenza di mio marito e dei miei figli devo lavorare tanto per poter sopravvivere. Porto al pascolo gli animali, devo poi mungerli, raccolgo gli ortaggi, preparo i pasti, poi durante l'inverno trascorro le mie giornate a tessere i tappeti che poi vendo al suq. Al cimitero vado quando sento il bisogno di comunicare, quando ho un problema, quando mi sento sola, quando muore qualcuno del villaggio, ma ogni volta riaffiora il dolore e non riesco a smettere di piangere e invocarli."[464]

> "Qui a Khouribga è sepolto mio marito ma non vado spesso al cimitero, non ho tempo, i miei figli lavorano ed io accudisco le loro famiglie. Quando torno a Sefrou però il cimitero è la mia prima tappa, vado a salutare e a pregare per le anime dei miei familiari, vado a chiedere loro di donarmi la forza per riuscire a sopravvivere. Verso dell'acqua sulle loro tombe, tolgo le erbacce, distribuisco pane e datteri ai poveri che vivono nel cimitero. La solidarietà della gente del mio bled è vera, viva,

[461] Muslim 3651/Aḥmad 13000
[462] Bukhârî 1264/Aḥkâm punti 116/117.
[463] G. Camps, *Aux origines de la berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*, Art set Métiers Graphiques, Paris, 1961, pp. 557-559.
[464] 06/05/2015- Moujd- Beni Mellal, donna berbera di 36 anni.

ancora oggi il mio dolore è condiviso da tutte le donne del villaggio, a Khouribga invece avverto un senso di abbandono e solitudine."[465]

"Ho la mia famiglia, i miei nipoti che mi riempiono la giornata. Mio marito ha lavorato duro nelle miniere ma si è ammalato ed è morto. Quando mi hanno dato la notizia, ho smesso di vivere, sapevo che la mia vita oramai era finita. Perdevo un marito, l'uomo che dava da mangiare a me e ai miei figli, io mi sono dedicata solo alla famiglia, alla casa, ed è grazie ai miei figli che si sono presi cura di me che sono ancora viva. Gli ho insegnato il rispetto e fanno per me ciò che io ho sempre fatto per mia madre, anche lei morendo ha lasciato un grande vuoto nella mia vita, ho perso la persona che mi consolava nei momenti di disperazione, per fortuna sono riuscita a seppellire mio marito e mia madre a Khouribga, li sento vicini e posso andare a piangere sulle loro tombe anche se sono molto indaffarata e non riesco ad andare al cimitero tutte le volte che vorrei".[466]

Il cimitero è il luogo per antonomasia in cui attuare riti negromantici.

La negromanzia è fatta da rituali semplici che assumono senso e valore nelle cose ordinarie legate alla morte. Queste pratiche sono espletate, in modo particolare, nel 3°-4° giorno dopo l'avvenuto decesso (e nelle successive ricorrenze) e sono parte integrante di quelle fasi del lutto necessarie per superare il dolore.

La religione vernacolare, probabilmente ancora fedele ad antichi culti, crea dei canali di comunicazione con i defunti. Oltre alla negromanzia, la comunicazione è attivata con le frequenti visite ai cimiteri, con il deposito di cibo sulle tombe e con il fare delle offerte ai poveri, in nome dell'estinto.[467]

Gli agenti del sacro sono le donne, solitamente anziane e vedove. Vi è stata una femminizzazione di questo rituale eterodosso, poco presente in ambito urbano.

[465] 18/05/2015 - Khouribga, donna originaria di Sefrou di 65 anni.
[466] 19/05/2015 - Khouribga- donna originaria di Imouzer di 56 anni – ha intonato una lamentazione in ricordo della madre defunta.
[467] *Ibidem.*

Come specificato da Virolle,[468] i cittadini comunicano con i propri morti consultando le "sciamane" della montagna. Queste donne hanno una relazione attiva con i defunti e attraverso trans volontari, si inoltrano nel mondo dei morti e degli spiriti; sono iniziate al ruolo di morte-rinascita, ruolo fondamentale per restaurare la coesione sociale o per arbitrare le controversie. Instaurano dei patti di alleanza con gli antenati fondatori, i santi locali, ma anche con i *djnun*, dopo lunghe negoziazioni fatte durante i pellegrinaggi o il trans.

Gran parte di questi riti negromantici scandiscono particolari periodi dell'anno, che coincidono con il calendario agricolo. I riti agrari, che segnano le stagioni della vita così come i riti di passaggio, sono impregnati di un carattere funereo venuto dalla volontà dei vivi di associare i morti al ritmo della vita terrestre.

Servier ci racconta che se un uomo è stato assassinato o è morto di morte violenta/accidentale e il suo sangue ha cosparso il luogo in cui è avvenuto il decesso si pensa che la sua anima non si sia dissociata nei due principi ed erra alla ricerca di vendetta, avida di provocare una nuova morte, ecco perché, per consuetudine, ogni passante getta una pietra sul sangue versato. Il numero di pietre accumulate copre la "voce" del sangue, un gemito sordo, l'ultimo richiamo del defunto che si farà risentire durante la notte dell'anniversario della sua morte. In alcuni luoghi è consuetudine piantare un palo là dove l'uomo è morto, successivamente i passanti lanciano le pietre seguendo fedelmente il rito che serve per la "fissazione" dello spirito; è un gesto semplice, tecnico e magico che con il tempo è divenuto un gesto di pietà. I gesti devono essere rapidi per impedire che lo spirito *rruhani* non si impossessi del vivente, e non lo colpisca con maledizioni che potrebbero provocargli paralisi, epilessia o follia.[469]

---

[468] M. Virolle-Souibes, "Divination", in *15 | Daphnitae – Djado*, Aix-en-Provence, Edisud, n. 15, 1995, p. 2353-2367 : - "Asensi", in *Encyclopédie berbère, 7 | Asarakae – Aurès*, Edisud, Aix-en-Provence, 1989, pp. 957-961.

[469] J. Servier, *op. cit.*, 1985, p. 30.

Durante il campo è stato possibile visitare i cimiteri solo il venerdì mattina per la mole di persone presenti, esso è di norma considerato un luogo estremamente pericoloso sia perché isolato e "abitato" da mendicanti e malviventi sia per il timore che incutono i defunti; aggiungasi a ciò l'interdizione, non palese ma percettibile, per una donna di recarsi da sola al cimitero durante i restanti giorni della settimana: il suo scopo, celatasi da sguardi indiscreti, sarebbe quello di praticare riti negromantici. È usuale tacciare di stregoneria le donne berbere, dedite più alla magia che alla religione. Queste donne si recano al cimitero portando con sé un pugno di cous-cous, che pongono nella mano di un defunto dissotterrato, il contatto con la morte renderebbe magico il cous-cous, utilizzato poi per preparare il pasto e avere il potere assoluto sul proprio marito. Anche la terra della tomba ha delle virtù particolari, essa ha la proprietà di far dimenticare le pene e di consolare, la proprietà di provocare l'oblio, però appartiene solo a quelle tombe in cui è sepolto un defunto di cui non si conosce più il nome.

7. IL RICORDO

La visita al cimitero non rientra nei doveri, esso è un atto di pragmatica sociale che mantiene il legame e la comunicazione. La visita è un atto di ricordo, uno sforzo per mantenere viva la memoria ed evitare la morte definitiva. La visita e la conservazione della memoria dei morti sono atti di resistenza culturale che hanno come obiettivo quello di preservare il valore della vita come valore fondamentale. La profusione rituale si fonda sulla costruzione dei processi comunicativi.[470] La memoria altro non è che uno stato che nasce dall'accumulo di esperienze e conoscenze, emozioni e sensazioni, dunque la visita al cimitero è un processo che permette di mantenere viva, attraverso il tempo, la memoria di coloro che sono scomparsi. La visita è una strategia il cui obiettivo è impedire l'oblio della memoria individuale, familiare e collettiva. Come in tutte le relazioni di autentica

[470] M. Garrigues-Cresswell, "La Profusion rituelle berbère: une nécessité sociale", in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXXIII, 1994, pp. 181-188.

comunicazione, la visita al cimitero costituisce una relazione dialogica in cui vi è una costante interazione tra vivo e morto, il vivo alimenta la memoria, il morto ingenera emozioni, conforto, consolazione; i morti sono degli intercessori, sono dei tramiti cui si affida per risolvere un dilemma, un problema.

Il linguaggio speciale del cimitero e della tomba fanno si che questi non siano solo dei "luoghi", ma anche degli "spazi" e in questi luoghi particolari l'uomo ha elaborato una semiotica topologica associandoli e affiancandoli all'intimità domestica: non è raro vedere persone sedute sulle tombe a pregare, a condividere il pane, a raccontare gli avvenimenti del quotidiano, a conversare. [471]

Se come afferma Thomas "la mort est silence", i vivi si oppongono a essa attraverso dei segni che comunicano la presenza della vita creando una semiotica funeraria che plasma l'illusione, che fa credere all'uomo che la morte può essere sconfitta:

> "ces mots, ces signes, ces immane, ces symboles sont là puor faire du bruit au cœur du silence de la mort. Ils sont là pour y introduire un parasitage signifiant, donc rassurant".[472]

Le donne svolgono un ruolo fondamentale in occorrenza delle visite al cimitero. Gran parte di esse considerano la visita un dovere da compiere, un obbligo nei confronti delle famiglia e del defunto. A ogni '*Aid*, si recano al cimitero per pregare per le anime defunte che si aggirino presso le tombe. La strategia cautelativa verso il ritorno incontrollato del morto, circoscrive uno spazio protetto, quello sacro della struttura religiosa e del cimitero, e istituisce un tempo protetto, quello delle feste, in cui disciplinare le sue apparizioni. Attraverso la dimensione festiva, le relazioni di parentela e quelle tra vicini, i vivi proiettano la loro solidarietà oltre la scomparsa, costruendo reti di alleanza sociale, e la famiglia recupera il senso di appartenenza alla comunità. La vita è riaffermata tramite lo scambio simbolico tra vivi e trapassati, contro il pericolo di annientamento dei superstiti.[473]

---

[471] A. J. Greimas, J. Courteès, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du language*, Hachette, Paris, 1979b, p. 12.
[472] L.-V. Thomas, *La société de conservation. Étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Payot, Paris, 1978, p. 9.
[473] F. Faeta, C. Grasseni, *Luoghi comuni. Antropologia dei luoghi e pratiche delle visioni*, Lubrica, Milano, 2009, p. 56.

Si moltiplicano, però, le forme di disaffezione e le visite sono sempre più rare per l'eccessiva migrazione interna che vede continui spostamenti da un centro all'altro, ma anche e soprattutto a causa della nuova organizzazione dei tempi quotidiani incentrati sul lavoro: una maggiore apertura culturale dà alla donna la possibilità di prestare una maggiore attenzione all'affermazione di una propria autonomia individuale, ma, allo stesso tempo, la proliferazione della famiglia nucleare attribuisce solo ed esclusivamente alla madre ogni tipo di incombenza nella gestione della famiglia. Inoltre, la distanza tra il luogo di residenza e il cimitero, in cui sono sepolti i congiunti, spesso diventa un impedimento alle visite o almeno rende le visite più rapide e sempre meno regolari.

Vi sono comunque alcune ambiguità fra tradizione e obblighi religiosi, infatti, per la religione non bisognerebbe recarsi al cimitero perché il defunto è nelle mani di Dio, la tomba, per l'ortodossia e per l'islam prescrittivo, non deve essere un oggetto di venerazione, così come è interdetto il culto dei morti ma per la tradizione la visita è fondamentale per mantenere attiva la comunicazione con il defunto.

CONCLUSIONI

Nella società marocchina è possibile riscontrare una tensione tra le due risposte alla perdita: da una parte vi è l'accettazione dei luttuanti e della società in quanto il decesso è considerato un termine stabilito dalla volontà divina, l'accettazione si traduce in un enfatico controllo delle emozioni e un limitato coinvolgimento nell'esprimere il proprio dolore; dall'altra parte vi è il peculiare costume delle lamentazioni, delle pratiche oniriche, dell'evocazione degli spiriti, tipiche espressioni che aiutano le luttuanti a superare il trauma della perdita.

La cultura arabo-musulmana è caratterizzata da una netta distinzione dei ruoli di genere. Le donne hanno una propria e peculiare religiosità, sono le uniche a trasmettere i saperi della morte e sono socialmente legittimate a esprimere in diversi modi la propria sofferenza. Gli uomini, invece, sono obbligati a gestire e controllare le proprie emozioni. I ruoli di genere, nel caso specifico della morte, evidenziano la maggiore sensibilità e il maggior attaccamento alla vita delle donne.

Le donne si avvalgono della libertà di essere meno obbligate, gli uomini sono costretti a incarnare ruoli molto rigidi.

Mentre le donne si affidano alle pratiche consuetudinarie, gli uomini organizzano il funerale; sebbene si pensi che gli uni non siano a conoscenza delle attività degli altri, le donne conoscono ogni passaggio delle azioni maschili, ma non viceversa. La memoria degli uomini e quella delle donne sono comunque legate alle differenti funzioni sociali che strutturano la comunità.

Molte pratiche rituali continuino a essere performate, ma sono necessariamente rispettati due diversi tipi di tradizioni: i rituali islamici in pubblico, e i rituali tradizionali nella sfera domestica e privata. L'adesione a questa doppia tradizione esprime il grado di libertà della donna: ispirate dalla fede islamica, si attengono ai dettami religiosi, nel privato, seguono i costumi popolari della cultura tradizionale.

In Marocco, come in tutta l'area culturale islamica, vi è una continua negoziazione tra il rito religioso ed i riti tradizionali.

I riti tradizionali sono un cimento della cultura marocchina. Nel Marocco contemporaneo, però, il cambiamento dei modi di vita, la mobilità, il cambiamento dei canali di produzione e dei valori stanno modificando l'intero assetto. La religione, il costume, la tradizione, il diritto consuetudinario sono le principali fonti o meglio riserve referenziali dei valori morali che reggono costantemente l'individuo, le relazioni sociali ed i rapporti all'interno della comunità. È la famiglia, però, ad essere la prima istituzione, quella che trasmette i valori, quella che determina la coesione della famiglia e del gruppo, anche se, oggi, i marocchini sono testimoni di una ricomposizione sociale e culturale che sta stravolgendo i modi di pensare e di agire. La globalizzazione e l'esistenza di reti tradizionali infatti stanno contribuendo ad aprire le barriere dei valori. Il progressivo cambiamento e la progressiva evoluzione della società tradizionale marocchina sono la reazione e l'adattamento a nuove dinamiche, interne ed esterne.

CONCLUSIONI GENERALI

Il presente lavoro è stato il risultato di una ricerca incrociata tra Italia e Marocco, circoscritta a un limitato ambiente geografico, ossia la città di Maddaloni in Campania, e le due province del Marocco di *Beni Mellal* e *Khouribga*, luoghi da cui provengono gran parte dei migranti marocchini presenti nel sud dell'Italia.

Il proposito della tesi è stato quello di comprendere gli aspetti dell'identità berbera attraverso i riti e i rituali funerari in un contesto migratorio. Abbiamo considerato il rito funebre tra i più antichi rispetto ai numerosi riti che scandiscono la vita dei berberi marocchini.

A questo punto abbiamo osservato quali siano i cambiamenti ideologici esacerbati dalle migrazioni e come questi cambiamenti influiscano sul contesto di origine. Abbiamo, altresì, esaminato se sussista la presenza di una stabilità nell'organizzazione e messa in atto del rituale funebre in situazione migratoria, partendo dal rito funebre islamico.

La problematica principale è stata verificare se ancora oggi, nonostante le alterazioni introdotte dai migranti, dai nuovi stili di vita, dalle inevitabili evoluzioni, fosse possibile considerare il rito funebre, uno degli elementi dell'identità marocchina e berbera in particolare.

Il timore della morte, in un contesto migratorio, è molto più forte che in patria. Nel proprio paese, morire fa parte della vita ed è un evento considerato naturale. Morire in un paese straniero è considerato una maledizione, un evento straordinario che ha bisogno di essere esorcizzato, per così dire, attraverso l'esecuzione attenta, quasi maniacale, dei rituali, per permettere al defunto di non arrivare nell'aldilà senza le cure necessarie dei cari per affrontare il suo ultimo viaggio. I riti acquistano, quindi, ancora più rilevanza e, nel contesto migratorio, si assiste ad un attaccamento maggiore a tutto ciò che riguarda la tradizione e, in particolare ai riti funebri. Per tali ragioni, la morte che sopraggiunge in un paese straniero è vissuta con molti sensi di colpa da parte dei cari rimasti in vita che si ritrovano, da soli, ad affrontare tale evento. In tal senso, l'identità dei migranti viene in qualche modo ridisegnata per far fronte alla nuova condizione. La creazione di una comunità solidale è importante sia per motivi pratici sia per sostenere emotivamente il peso della morte di un proprio caro.

Il lavoro è stato diviso in due parti. Nella prima parte, incentrata sulla ricerca di campo in Italia, abbiamo analizzato empiricamente il concetto di morte e l'importanza della *performance* rituale in diaspora, evidenziando le alterazioni nell'attuazione del rito funebre e le innovazioni introdotte.

Per l'analisi, dalla problematica, sono scaturite alcune ipotesi:

1. In maniera generale, in che modo si può analizzare la specificità del rapporto tra il migrante e la morte: nelle società attuali qual è (dal punto di vista antropologico) il concetto suscettibile di rendere conto di questo rapporto?

2. In che maniera i rituali si situano nella logica dei rapporti tra migranti e morte? In che maniera sono interiorizzati? Potrebbero incoraggiare dei cambiamenti? In caso positivo, qual è la natura di tali cambiamenti?

3. In quali situazioni la specificità del rapporto con la morte e con la pratica rituale è vissuta nell'area maghrebina e in particolare in Marocco? In che maniera può essere analizzata tale realtà?

Prima ipotesi:

- In maniera generale, in che modo si può analizzare la specificità del rapporto tra il migrante e la morte: nelle società attuali qual è (dal punto di vista antropologico) il concetto suscettibile di rendere conto di questo rapporto?

Per analizzare questa ipotesi, abbiamo dovuto approfondire il concetto di morte nelle società contemporanee per comprendere le divergenze rispetto al concetto di morte, in una società tradizionale come quella marocchina.

Affrontare l'argomento morte, e il suo profondo significato sociale e personale, non è facile, soprattutto in una condizione di precarietà, quale quella migratoria, come quella analizzata in questo lavoro.

È certamente difficile parlare di morte poiché, percepita come qualcosa di estremamente intimo, un argomento funesto di cui è arduo parlare.

La memoria, il passato e la famiglia influiscono notevolmente sulla realtà del migrante e la visione della morte, nella condizione di migrante, segue gli schemi della realtà marocchina, Nei territori di origine, l'evento della morte è ancora considerato un evento naturale e un momento di socialità, di solidarietà, di comunione. In terra straniera, i migranti non riescono ad adeguare la propria

concezione della morte, quella per così dire "addomesticata", tipica delle società occidentali, in cui la morte è trasfigurata nel suo significato, da processi di "individualizzazione", di "informalizzazione", e di "defamiliarizzazione".

I migranti che muoiono lontani dalla propria terra sono investiti dalla "cattiva morte" che subentra quando vengono a mancare tre principi fondamentali: il luogo, il tempo e il modo. Ogni uomo dovrebbe morire nel suo villaggio, nel suo paese natale, seguendo la naturale ciclicità della vita: morire da anziano e con dei discendenti, ma soprattutto morire di morte naturale. Il migrante, morendo in terra straniera, non solo contravviene alla condizione del "luogo", ma anche a quella del "tempo": infatti, è soggetto, il più delle volte, a morire da giovane (è considerato forza lavoro che si sposta tra le due rive del Mediterraneo) e spesso di morte violenta, per la condizione di precarietà sul luogo di lavoro.

A questo punto, però, subentra la comunità ricostruita nel contesto di migranti presenti nello stesso luogo, per la quale la morte è "una prova di verità" per tutta la comunità immigrata di fede islamica, che secondo alcuni schemi prefissi, non potrà mai disinteressarsi o abbandonare le spoglie di un altro musulmano. È la presenza di questo *entourage* che rassicura notevolmente il singolo. L'intera comunità si attiverà in ogni modo, attraverso canali di solidarietà, affinché il defunto possa "rinascere" nella sua terra di origine. La "morte-rinascita", in questa accezione, spiega perché la vita sia considerata un ciclo che finisce lì dove è iniziata, ovvero, nel grembo materno, "luogo" da cui l'uomo è venuto e in cui dovrà tornare, attraverso una nuova nascita. L'idea utopica del grembo materno si traspone poi alla terra di origine nella misura in cui la patria è intesa come la propria madre. Su questi presupposti il "mito del ritorno", può esercitare il suo fascino sui migranti: la terra natale e la propria madre richiamano chi vive lontano.

Prima di attuare il ritorno *post mortem*, la comunità deve necessariamente ottemperare a una serie di riti funebri obbligatori, prescritti dalla religione islamica. La morte può essere sopraffatta solo attraverso la *performance* rituale, messa in atto dal gruppo di afferenza.

Nella tradizione islamica, i riti della morte sono rappresentati univocamente, con chiarezza e istruzioni precise dettate dal Corano e dalla Sunna, sebbene vi siano una serie di sfumature e diversificazioni nella loro attuazione. In terra straniera sono

ottemperati i riti canonici del lavaggio, dell'avvolgimento nel sudario e parte della preghiera. Il corpo non è inumato subito, come richiede l'islam, ma si fa prevalere il desiderio del ritorno. Il corpo sarà seppellito in terra natia, come vuole la tradizione e la consuetudine, anche se ciò contravviene all'islam. I migranti devono rielaborare il concetto di rito, poiché, alla dinamica interna del rito, si aggiunge il movimento fisico, il trasferimento da un luogo all'altro. Le differenze tra il contesto di origine e quello di accoglienza non influenzano concretamente le azioni di base, sebbene, spesso, nel nuovo contesto, siano introdotte delle azioni addizionali, derivanti soprattutto dal contatto di diverse "interpretazioni" dell'islam, o dall'influenza della cultura locale funebre italiana: l'uso del carro funebre, l'abbellimento della pietra tombale, le nuove forme di commiato, l'annuncio dell'avvenuto decesso. D'altra parte, nel momento in cui si emigra, si porta con sé un proprio repertorio rituale, tradizionale, anche se le trasformazioni, le innovazioni sono inevitabili, perché i migranti devono adattarsi al nuovo contesto sociale, economico e religioso.

Seconda ipotesi:

- In che maniera i rituali si situano nella logica dei rapporti tra migranti e morte? In che maniera sono interiorizzati? Potrebbero incoraggiare dei cambiamenti? In caso positivo, qual è la natura di tali cambiamenti?

La morte, mediante la promulgazione di rituali, diviene "il luogo", in cui è costruito il significato e creata la comunità, ma il rituale ha una sua valenza, quando è messo in atto nel territorio simbolico in cui è nato. Nel contesto migratorio, perdurano dei referenti identitari vitali, ma è solo nel momento della morte che gli immigrati vedono la possibilità ultima di radicarsi. Il rapporto migranti/morte non è un rapporto lineare, ma conflittuale. Se, da una parte, i migranti desiderano mantenere l'esecuzione quasi maniacale del rito, anche per cercare di affermare il suo radicamento in terra straniera, tuttavia, si scontra con la realtà che vede il rito svuotato della "territorialità". La reinterpretazione del rito che si crea un nuovo luogo ricostruisce, solo in parte, il senso del rituale.

L'adempimento delle pratiche rituali in Italia, così come in altri contesti migratori (in Francia, ad esempio), passa dal dominio familiare a quello degli *imam*.

Molto spesso sono le stesse famiglie a delegarli perché temono di non essere in grado di portare a termine i rituali per una scarsa conoscenza della prassi.

Abbiamo inteso i rituali funebri un veicolo per la trasmissione della conoscenza, dell'identità e, allo stesso tempo, uno specchio del vissuto e della reminiscenza collettiva. I modelli di trascendenza e il sapere rituale che le persone esprimono per superare la realtà della morte, sono ereditati dalla memoria culturale che cresce, si rinnova e si tramanda, ma, nella logica dei rapporti tra migranti e morte, ci sono dei cambiamenti strutturali, necessari per adattare la ritualità funebre al nuovo contesto. Un esempio può essere il modo in cui la ritualità funebre renda lecito molti atti interdetti dalla religione, fra cui: l'autopsia giudiziaria, il prolungamento dei tempi di sepoltura o l'utilizzo della bara.

La trasmissione identitaria per gli immigrati è in sé un processo di *métissage* nel quale opera una negoziazione dei ricordi. I contenuti di questa trasmissione sono numerosi e gli elementi essenziali sono i seguenti: la valorizzazione dei legami familiari, i valori e le pratiche religiose, i contatti con i familiari nel paese d'origine, la conoscenza della propria storia genealogica. Se queste forme di trasmissione permettono di consolidare un senso del "noi familiare", servono allo stesso tempo a creare uno spazio di protezione da porre contro le minacce che possano ledere l'identità. Nei soggetti immigrati vi è la convivenza fra la tradizione importata dalla società d'origine, la cultura del Paese di approdo e la creazione di una identità che nasce come risposta alla nuova visione e percezione della vita.

La rappresentazione in luoghi estranei e l'introduzione di elementi estranei trasfigurano il senso della morte e del rituale, originando delle inevitabili contaminazioni e commistioni. Con il corpo, i migranti importano una serie di gesti sconosciuti nella tradizione, ma che sono elementi fondanti della nuova "cultura funebre" appresa, in cui confluiscono la lingua del quotidiano, la cancellazione dell'anonimato, le nuove iscrizioni, il deposito di fiori e di ceri sulle tombe. Innovazione e preservazione sono le due caratteristiche fondanti della vita e della morte del migrante.

Molto spesso la comunità di migranti studiata a Maddaloni si è trovata in situazioni nuove da gestire. Nel caso, ad esempio, che un morto, per motivazioni le

più diverse, sia sepolto in un cimitero cristiano, nel momento in cui la comunità di migranti e la famiglia apprendono l'accaduto, preferiscono far riesumare il corpo per poi ri-seppellirlo nel proprio luogo di origine, piuttosto che lasciarlo nel cimitero cristiano, perché, secondo la credenza, l'anima del morto sarebbe condannata per l'eternità. Per quanto questa pratica si ponga nettamente contro l'islam è considerata l'unico viatico per essere sepolti nella propria terra.

Non vi è alcun precetto o obbligatorietà sulla questione del rimpatrio delle spoglie, è un gesto simbolico intriso di forti sentimenti identitari, significa essere reintegrati nell'unica comunità di cui il marocchino si sente parte attiva, significa divenire nuovamente membro effettivo della propria famiglia di origine e garantire la sopravvivenza della famiglia stessa. La morte è considerata un evento in grado di minacciare la filiazione e interrompere la patrilinearità, se sepolti in terra estera.

Terza ipotesi:

- In quali situazioni la specificità del rapporto con la morte e con la pratica rituale è vissuta nell'area maghrebina e in particolare in Marocco? In che maniera può essere analizzata tale realtà?

La seconda parte della ricerca è stata condotta nelle province di Khouribga e Beni Mellal, territori situati nel Medio Atlante marocchino e a prevalenza berberofona (*Moujd* e *Ain El Ghazi*).

Studiando e analizzando la società marocchina, è risultato evidente che essa racchiuda in sé sopravvivenze culturali preislamiche, ereditate dall'influenza mediterranea e africana, e una rigida canonicità determinata dall'appartenenza alla religione islamica. A questo assetto interno si sovrappongono elementi innovativi importati dal mondo occidentale dai migranti, che con il corpo introducono in patria una nuova visione della morte e della ritualità.

Il Marocco continua a essere un territorio culturale ampiamente strutturato con le proprie credenze, le proprie pratiche locali, la propria realtà culturale e la propria religione; una religione caratterizzata da un fondo mediterraneo, islamico e africano. È in questa dialettica di sovrapposizioni di una cultura locale e meticcia e di

una cultura ufficiale e positiva che si è costruito l'immaginario maghrebino/marocchino

In Marocco, lo spazio della morte costituisce un luogo di sincretismo culturale arabo-berbero in cui, la componente propriamente ortodossa, non differisce da altri elementi rilevanti dell'immaginario sociale, delle abitudini popolari e della magia.

Nei territori indagati vi è la quasi totale assenza degli uomini, poiché i territori berberofoni sono quelli maggiormente esposti al fenomeno migratorio. Le donne incontrare non sono scolarizzate, vivono di pastorizia e/o agricoltura e hanno accesso limitato all'esterno. Sono le donne a preservare e a trasmettere la cultura e le tradizioni.

In una regione in cui il fenomeno migratorio è molto diffuso, le donne vivono quotidianamente con il timore di non poter più abbracciare il marito, il figlio, il fratello, i parenti e si disperano all'idea che siano morti senza ricevere la loro benedizione. Mettere in scena dei riti riparatori significa permettere alle persone amate di trapassare all'altro mondo come vuole la tradizione. Al decesso di un vicino, ad esempio, tutte le donne piangono, si lamentano, inneggiando lodi e cercano di comunicare con il defunto, come se fosse la persona amata. Solo l'attuazione tradizionale del rito funebre potrà garantire la salvezza dell'anima, confinandola nell'altro mondo, affinché non tormenti e non provochi danni ai vivi. Le precauzioni sono imposte dal timore che gli spiriti, mal celebrati, possano causare sterilità della terra, unica fonte di sostentamento, o possano non rispondere durante le consultazioni (*incubatio*), necessarie per far fronte a problemi e difficoltà della vita quotidiana. La cultura della morte, così come il timore che genera sono palpabili, ma la morte e il lutto sono vissuti collettivamente per il forte senso di solidarietà tra le donne che si sostengono a vicenda.

Nei piccoli villaggi berberi, l'attenzione è stata posta sulle lamentazioni funebri, elementi centrali del cordoglio. Le lamentazioni sono delle manifestazioni regolamentate, un repertorio di pratiche convenzionali di commiato che appartengono al confinato spazio e tempo del funerale, cui nessuno si sottrae. I canti rituali rientrano nel campo della magia, quella magia onnipresente nella vita dei berberi e necessaria per ingraziarsi le forze della natura, gli spiriti mal passati, le

anime che non hanno ricevuto conforto. I testi raccolti sono molto simili tra di loro, cambiano le parole, le melodie, le intonazioni ma alla base vi è la necessità di raccontare la propria condizione: l'essere sola, il non avere più nessuno da cui recarsi, il dover garantire la sopravvivenza della famiglia, il voler seguire l'estinto il prima possibile.

L'unica consolazione per queste donne è la speranza di ricevere il corpo e di seppellire i congiunti nella terra in cui sono nati, anche per garantire un rapporto costante e continuativo attraverso le visite ai defunti, che emulano le visite sociali tra i vivi ed evocano l'idea della continuità della vita dopo la morte. Le donne hanno la ferma convinzione che il ventre materno, luogo in cui il nascituro trae il suo sostentamento, sia fonte di vita per cui, solo il ritorno alla terra natale, simbolo di quel ventre, può dare pace eterna all'anima del defunto.

Pertanto, il Marocco non è solo *dār al-islām*, ma anche *tamurt*, i beni, le terre coltivabili, il luogo di nascita, la terra di appartenenza, la terra natale mistificata dall'emigrazione, la terra feconda, quella terra da cui sono nati e cui devono necessariamente tornare per rinascere, ri-accolti da quel grembo materno che raccoglie e consola. Il Marocco è la terra resa sacra dalla presenza dei geni guardiani, dei santi protettori, dei miti fondatori; è solo con la sepoltura in questi luoghi che i marocchini possono affidarsi alle pratiche funerarie consuetudinarie, alle pratiche divinatorie e terapeutiche. Solo con la sepoltura in questi luoghi possono accedere al mondo spirituale e iscriversi nella catena generazionale dei propri antenati e sopravvivere nella memoria della collettività. L'identità multipla marocchina, africana, mediterranea, islamica ha un punto forte comune, la terra, unanimemente riconosciuta come polo di identificazione.

BIBLIOGRAFIA

Riferimenti metodologici: La morte

Ariès P., Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-âge à nos jours, Éditions du Seuil, Paris, 1975.
- L'homme devant la mort : 1. Le temps des gisants, Seuil, Paris, 1977.
- La mort ensauvagée, Seuil, Paris, 1977.
- Ariès et coll., La mort aujourd'hui, Éditions Rivages, Marseille, 1982.

Barrey A., *Le corps, la mort et l'esprit du lignage. L'ancêtre et le sorcier*, l'Harmattan, Paris, 2001.

Bachofen J., *Versuch über Grabersymbolik der Alten*, Basel, 1859.

Baudrillard J., Lo scambio simbolico e la morte, Feltrinelli, Milano, 1979.

Bauman Z., Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita, Il Mulino, Bologna, 1995.

Bloch M., *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar,* Seminar Press, London, New York, 1971.

Bloch M., Perry J., Death and the re-generation of life, Cambridge University press, Cambridge, 1982.

Bowker J., La morte nelle religioni. Ebraismo, Cristianesimo, Islam, Induismo, Buddhismo, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996.

Chidester D., Patterns of transcendence. Religion, death, and dying. Belmont, Wadsworth, 2002.

Di Nola A. M., La morte trionfata : antropologia del lutto, Newton Compton, Roma, 1995.
- La nera signora: antropologia della morte, Newton & Compton, Roma, 1995.

Ettinger R. W. C., L'homme est-il immortel?, Denoël, Paris, 1964.

Favole A., *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

Frazer J. G., The Belief in immortality and the worship of the dead, Macmillan, London, 1913-1924.
- The fear of the dead in primitive religion, Macmillan, London, 1933-1936.
- Il ramo d'oro: studio sulla magia e la religione, Boringhieri, Torino, 1973.

Godin A., La mort a-t-elle changé, Le Lombard, Bruxelles, 1971.

Godelier M. (dir.), *La Mort et ses au-delà*, CNRS, 2014.

Goody J., *Death, property and ancestors*, Stanford University Press, Stanford, 1962.

Hertz R., *Death and the right hand*, Routledge, London, 1960.

Lambertino A., *Homo moriens: saggi sull'aldilà e sul destino ultimo dell'uomo*, MUP, Parma, 2004.

Mauss M., "Effet physiques sur l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité", in *Journal de psychologie*, 1926.
- "Saggio sul dono", in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965.

Morin E., *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, Paris, 1973.
- *L'uomo e la morte*, Newton Compton, Roma, 1980.

Reimers E., "Death and identity: graves and funerals as cultural Communication", in *Death and identity: graves and funerals as cultural Communication*, 1999, pp.147- 166.

Thomas L. V., *Antropologia della morte*, Garzanti, Milano, 1976.
- *La société de conservation. Étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Payot, Paris, 1978.
- *La mort*, PUF, Paris, 1988.
- *Les chairs de la mort, corps, mort*, Afrique, Sanofi-Synthélabo, 2000.
- *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire,* Payot, Paris, 1982.
- *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985.
- "Problèmes actuels de la mort en Occident", in *Prétentaine*, Université de Montpellier 3, 1994, pp. 95-107.
- "Louis-Vincent Thomas ou l'Occident revisité", in *Frontières*, vol. 11, no 1, 1998, pp. 15-20.

Urbain J. D., L'archipel des morts*: le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'occident*, Omnibus, Paris, 1991.

Vernant J. P., *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard, Paris, 1989.

Studi di riferimento: La morte nell'islam

Abdesselem M., *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III/IX siècle*, Université de Tunis, Tunis, 1977.

Abu-Lughod L., "Islam and the gender discourses of death", in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25, n. 2, 1993, pp. 187-205.

Al Bokhari, *Les traditions islamiques ou hadith*, traduits de l'Arabe par Houdas O. er Marçais W., Maisonneuve, vol. 4, 1978.

Aldeeb A.-S., *Cimetières Musulmans*, L'Harmattan, Paris, 2001.

Ballanfat P., “Les anges de miséricorde et de châtiment. Paradis et enfer musulmans”, in F. Lenoir and J.-P. de Tonnac (eds.), *La mort et l’immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris, 2004, pp. 671-710.

Bercher L. (trad.), Risâla o Épître sur les éléments du dogme et de la loi de l’islâm selon le rite mâlikite, Alger, J. Carbonel, Alger, 4e édit., 1957.

Dechaux J.- H., *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, Puf, 1997.

Elaroussi K., *Contribution à une étude sur la mort en Islam. Le cas d’une ville marocaine* (*El Jadida*), thèse de l’Université de Paris V (lettre set sciences humaines), 1989.

Haja F., *La mort et le jugement dernier selon les enseignements de l'Islam*, éditions Arayhane, Paris, 1991.

Ibn Ishaq, *The life of Muhammad*, trad. Guillaume A., Oxford University Press, Karachi, 1967.

Quasem M. A., *Salvation of the soul and Islamic devotion*, Routledge & Kegan, London, 1983.

Smith, J. I., “Islam”, in Johnson C. J., Mc Gee M. G. (Eds.) *How different religions view death afterlife*, Charles Press, Philadelphia, 1998, pp. 136-137.

Riferimenti metodologici: Rito e rito funebre

Allovio S., *Antropologia del rito: interpretazioni e spiegazioni*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

Alternatives, *To celebrate. Reshaping holidays and rites of passage*, Alternatives, Ellenwood (Georgia), 1987.

Bachelard G., *La Terre et les rêveries du repos*, University of Michigan, Michigan, 1948.

Baudry P., “La ritualité funéraire”, in *Hermès*, n. 43, 2005, pp. 189-194.

Bell C., *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, New York, 1997.

Bourdieu P., “Les rites comme actes d'institution”, in Actes de la recherche en sciences sociales, vol. 43, 1982, pp. 58-63.

Braudel F., *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, Bompiani, Milano, 1987.

Bussières L., “Rites funèbres et sciences humaines: synthèse et hypothèses”, in *Nouvelles perspectives en sciences sociales : revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles*, vol. 3, n. 1, 2007, pp 61-139.

Cazeneuve J., *La sociologia del Rito*, Il Saggiatore, Milano, 1974.

Cazeneuve J., “Rite”, in *Encyclopedia Universalis*, Paris, 1985.

Davis D. J., *Morte, riti, credenze. La retorica dei riti funebri*, Paravia-Scriptorium, Torino, 2000.

De Gubernatis A., *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso i popoli indo-europei*, Forni, Bologna, 1971.

De Martino E., *Morte e pianto rituale : dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino, 1975.

Douglas D., *Death ritual and belief: the rhetoric of funerary rites*, Cassel, London, 1996.

Drive T. F., The magic rituals. Our need for liberating rites that transform our lives & our communities, Harper, San Francisco, 1991.

Emmanuel P., Polarité du Symbole, Études carmélitaines, Paris, 1960

Finol J. E., “Rito, espacio y poder en la vida cotidiana” in *deSignis*, n. 9, 2006, pp. 33-43.
- “Antro-Semiótica del cambio ritual: de los viejos a los nuevos ritos” in *Runa*, n. 35.1, 2014, pp. 5-22.

Grimes R., *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory*, University of South Carolina Press, Columbia, 1990.

Grimes R., *Marrying & Burying: Rites of Passage in a Man’s Life*, Westview Press, Boulder, 1995.

Grimes R. L., *Deeply into the Bone. Reinventing Rites of Passage,* University of California Press, Los Angeles, 2002.

Grimes R. L., “Ritual and Performance”, in G. Laderman and L. León (Eds.), *Religion and American Cultures: An Encyclopaedia of Traditions, Diversity, and Popular Expressions*, ABC Clio, Santa Barbara, n. 2, 2003, pp. 515 – 528.

Gutstaffon B., *Il cimitero: luogo di meditazione*, Le Lombard, Bruxelles, 1971.

Hanus M., “Paroles, pratiques, rites et rituels”, in *Études sur la mort*, n. 114, Rites et rituels, L’Esprit du Temps, 1998, pp. 5-16.

Hertz R., “Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort”, in *Année Sociol*., n. 10, 1907, pp. 48-137.

Hüsken U., Neubert F., *Negotiating Rites*, Oxford University Press, New York, 2011.

Journet Odile, "Les hommes et la mort-rituels funéraires à travers le monde", in *Journal des africanistes*, 1980, v. 50, n. 2, pp. 271-272.

Lardellier P., *Théorie du lien rituel, Anthropologie et Communication*, L'Harmattan, Paris, 2003.

Leach E. R., "Magical Hair", in *Journal of the royal Anthropological Institute*, LXXXVIII, n. 2, 1958, pp. 149-164.

Massignon L., *Parole donnée*, Seuil, Paris, 1983

Metcalf P., Huntington R., *Celebrations of death: The anthropology of mortuary ritual*, University Press, Cambridge, Cambridge, 1991.

Pian C., Villemin L., *Les funérailles aujourd'hui : Aspirations des familles, propositions de l'Église*, Éditions de l'Atelier, Ivry-sur-Seine, 2009.

Rappaport R. A., Rit*ual and religion in the making of humanity*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, 1999.

Segalen M., *Rites et rituels contemporains*, Nathan, Paris, 1998.

Sagré, M., *Mythes, rites et symbole dans la société contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 1977.

Van Gennep A., *The Rites of Passage*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.

Studi di riferimento: Riti e tradizioni in Marocco

Al-Jazîrî A., *Al-fiqh 'alâ-l- madhâhib al-arba'a*, t. 1, chapitre Rites funéraires, Éd. Dâr al-kutub al-'ilmiya,1999.

Amelang J. S., "Mourning Becomes Eclectic: Ritual Lament and the Problem of Continuity" in *Past & Present*, 187, 2005, pp. 3-31.

Aubaile-Sallenave F., "Les rituels de la naissance dans le monde musulman", in Bonte P., Brisebarre A.-M., Gokalp A., *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, CNRS, Paris, 1999, pp. 125-160.

Aufauvre C., "Des procès en chair et en songe. Sainteté et exorcisme à Bouya Omar et Sidi Chamharouch (Maroc)", in *Altérités*, vol. 6, n. 2, 2009 : 93-114.

Benseddik N., Camps G., "Incubation", in 24 | Ida – Issamadanen, Aix-en-Provence, Edisud, n. 24, 2001, p. 3714-3722.

Boubakeur D., “Les rites funéraires de l’Islam”, in *Bulletin de la société de thanatologie*, n. 2, 1970.

Brahami M., *Les rites funéraires en Islam*, Tawhid, 2005.

Delheure J., *Vivre et mourir à Ouargla*, *Tameddurt t-tmettant wargren*, Selaf, Paris, 1988.

Drouin J., “Calendriers berbère”, in *Etudes berbere et chamito-sémitiques, Mélanges offerts à Karl G. Prasse*, Peeters, Louvain, 2000, pp. 113-128.

Gaddar F., “Change in death rituals: the case of the ritualisting mailing in the amazigh culture”, in *World Journal of Islamic History and Civilization*, 3 (2), 2013, pp. 57/61.

Galdieri E., “Ahl al-kibla wa ‘l-jama’a”, note di architettura sull’orientamento delle moschee, in *Studi Maghrebini*, 25, 1993-1997, pp. 205-227.

Garrigues-Cresswell M., “La Profusion rituelle berbère: une nécessité sociale”, in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXXIII, 1994, pp. 181-188.

Gast M., “Genie”, in *Encyclopédie berbère*, p. 3026.

Géelard M.-L., “De la naissance au septième jour Rituels féminins et temps suspendu (tribu berbérophone du Sud-Est marocain)”, in *Ethnologie Française, Société d'ethnologie française*, (SEF), distribution PUF, 2003, pp.131-139.

Gerson-Kiwi E., “Migrating Patterns of Melody among the Berbers and Jews of the Atlas Mountains” in *Journal of the International Folk Music Council*, vol. 19, 1967, pp. 16-22.

Giacalone F., *Bismillah. Saperi e pratiche del corpo nella tradizione marocchina*, Gramma, Perugia, 2007.

Goldziher I., *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes*, Paris, Laroux, 1885.

Gueullette J.-M., “La toilette funéraire”, in *Études,* t. 409, n.11, 2008, pp. 463-472.

Kilborne B., *Interprétation du rêve au Maroc*, La pensée sauvage, Claix, 1978.

Humboldt W. Von, “Einleitung zum Kawi-Werk”, in *Sprache und Mythos*, Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig, VI, 1925, pp. 60-80.

Jamous R., *Honneur et baraka : Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Mauchamp E., *La sorcellerie au Maroc*, Dorbon-aîné, Paris, 1910.

Morand M., “Les rites relatifs à la chevelure chez les indigènes de l’Algérie”, in *Études de droit musulman algérie*n, Alger, 1910.

Philifert P. “Rites et espaces funéraires à l’épreuve de la ville au Maroc”, in *Les Annales de la recherche urbaine*, 96, 1996, pp. 35-43.

Rāġib Y., “Structure de la tombe d'après le droit musulman”, in *Arabica*, t. 39, fasc. 3 (Nov., 1992), pp. 393-403.

Rachik H., *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas Marocain*, Afrique Orient, Casablanca, 1990.

Rasmussen S., “Grief at Seeing a Daughter Leave Home: Weeping and Emotion in the Tuareg Techawait Postmarital Residence Ritual” in *The Journal of American Folklore*, vol. 113, n. 450, Holidays, Ritual, Festival, Celebration, and Public Display, 2000 pp. 391-421.

Renaerts M., “La mort, rites et valeur dans l’islam maghrébin (Maroc)”, in *Civilisation*, vol. 34, n. 12, 1984, pp. 367-441.

Trong H. D., “Rythmes des vivants, mémoires des morts. Espace temps, rituels du culte des ancêtres”, in *Hommes et Migrations*, n. 1134, 1990, p. 19-21.

Virolle-Souibes M., “Divination”, in 15 | Daphnitae – Djado, Aix-en-Provence, Edisud, n. 15, 1995, p. 2353-2367.

Virolle-Souibes M., “Asensi”, in Encyclopédie berbère, 7 | Asarakae – Aurès, Edisud, Aix-en-Provence, 1989, pp. 957-961.

Westermarck E., *Ritual and belief in Morocco*, Macmillan & Co., London, 1926.

Riferimenti metodologici: Le religioni

Al-Bukhari, *Detti e fatti del profeta dell'islam*, a cura di V. Vacca, S. Noja, M. Vallaro, UTET, Torino, 2003.

Al-Nawawi, *Il giardino dei devoti. Detti e fatti del profeta*, a cura di A. Scarabel, SITI, Trieste 1990.

Anati E*., La religion des origines*, Bayard, Paris, 1999.

Bonanate U., *Antropologia e religione*, Loescher Editore, Torino, 1975.

Bourdieu P., “Genèse et structure du champ religieux”, in *Revue française de sociologie*, vol. 12, n. 3, 1971, pp. 295-334.

Charnay J.-P., *Sociologie Religieuse de l’Islam*, Hachette, coll. Pluriel, Paris, 1994.

Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Les presses universitaires de France, Paris, 1968, cinquième édition.

Eliade M., *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1975.
- *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino, 2006.

Geertz C., *La religione oggi* (con altri), a cura di Donald R. Cutler, Mondadori, Milano, 1972.

Hervieu-Léger D., *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris, 1993.

Ruthven M., *Islām*, Einaudi, Torino, 1999.

Tylor E. B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 1871.

Weber M., *Sociologie de la religion*, Flammarion, Paris, 2006.

Studi di riferimento: Sincretismo religioso in Marocco

Antonielli U., "Tanit-Caelestis nell'arte figurata", in *Notiz. arch. Min. Col.*, III, 1922, pp. 41-65.

Arkoun M., "Islam et développement dans le Maghreb indépendant", in *Arabica*, t. 29, fasc. 2, 1982, pp. 113-142.

Augé M., "Les syncrétismes", in *Le Grand Atlas des Religions*, Encyclopaedie Universalis, Paris, 1988, pp. 130-133.

Basset R., "Le nom berbère de Die", in *Bul. Archéologique*, 1906.
- "Recherches sur la religion des berbère", in *Revue de l'histoire des religions*, 1910, p. 291-342.

Bausani A., "L'islam: integrazione o sincretismo religioso?" in L. Lancillotti, *Incontro di religioni in Asia fra il III ed il X secolo d.c.*, Firenze, 1984, pp. 99-114.

Bel A., *La Religion Musulmane en Berbérie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1938.

Chelhod J., *Les structures du sacré chez les arabes*, G. P. Maisonneure, Paris, 1964

Di Tolla A. M., Achit-Henni K., "Alcune pratiche religiose popolari a Chlef (Ech-Chélif - Algeria)", in *Studi Maġrebini*, Nuova Serie, vol. II, UNO, Napoli, 2004, pp. 131-176.

Di Tolla A. M., *Awal n Imazighen. Itinerari narrativi nella letteratura orale berbera del Marocco: problematiche e prospettive*, Il Torcoliere, UNIOR, Napoli, 2012.

Doutté E, *La société Musulmane du Maghreb, Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Maisonneuve J. et Geuthner, Paris, 1908.
- *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, A. Jourdan, Alger, 1909.

Eickelman D. F., *Moroccan Islam : Tradition and society in a pilgrimage center*, University of Texas Press, London, 1981.

El Hamel C., "Constructing a diasporic identity: tracing the origins of the gnawa spiritual group in Morocco", in *Journal of African History*, n. 49, 2008, pp. 241–260.

Ferchiou S., *L'islam pluriel au Maghreb*, CNRS Editions, Paris, 1996.

Flanquart H*., Croyances et valeurs chez les jeunes Maghrébins*, Éditions Complexe, Frickey A., Primon, Bruxelles, 2003.

Geertz C., *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago, Chicago, 1971.

Gellner E., *Les Saints de l'Atlas*, London, Weidenfeld and Nicolson, *1969.*
- "Doctor and Saint", in Ahmed (A. S.) and Hart (D M.) Eds., *Islam m Tribal Societies*, Routledge and Kegan Paul, Ltd., London, 1984, pp. 21-38.

Hvidberg-Hansen F. O., *La déesse TNT: une Étude sur la religion canaanéo-punique*, Gad, Copenaghen, 1982.

Jung, C.G., *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, Boringhieri, Torino, 1980.

Lanternani V., "Syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes post-face à une étude des mouvements religieux de l'Afrique noire", in *Archives de Sociologie des Religions*, X, ig, I965, pp. 99-116.

Lewicki T., "Répartition géographique des groupement ibadites dans l'Afrique du Nord au Moyen Age", in *Rocznik Orientalistyczn*, Varsovie, XXI, 1957, pp. 513-515.
- "Survivances chez les Berbères médiévaux d'ère musulmane de cultes anciens et de croyances païennes", in *Folia Orientalia*, VIII, 1966, pp. 5-40.

Michaux-Bellaire E., "Essai sur les confréries religieuses marocaines", in *Hesperis*, 1921.

Pâques V., "Le renouvellement de l'année: un rituel des Gnaoua au Maroc", in *Ethnologiques, hommages à M. Griaule,* Hermann, Paris, 1987, pp. 200-268.

Sayyid Sâbiq, *Fiqh as-sunna*, 7° éd., t. 1, Dâr al-kitâb al-'arabî, Beyrouth, 1985.

Schmitt J.-P., "Religion populaire et culture folklorique", in *Annales*, ESC, 1976.

Sultan, D., "The Muslim way of death", in C.D. Bryant (Ed.), *Handbook of death and dying*, vol 2. Thousand Oaks, Sage, 2003.

Toutain J., *Les cultes païens dans l'empire romain*, III, Parigi 1920.

Urvoy D., "La polémique autour de l'assimilation par l'orthodoxie de pratiques non islamiques", in *Studia Islamica*, n. 68, 1988, pp. 129-146.

Vogel F. E., *Islamic Law and the Legal System of Saudí: Studies of Saudi Arabia*, Brill, Leiden, 2000.

Wensink A. J., "Munkar wa Nakīr" [the (angels) Mukar and Nakir], in *Encyc. Isl.* (N. E.), vol. 3, 1995, pp. 576-577.

Riferimenti metodologici: Migrazioni e identità

Ambrosini M., *Sociologia delle migrazioni*, Il Mulino, Bologna, 2005.

Anderson B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, New York, London, 1983.

Appiah K.A.*, The Ethics of Identity*, Princeton U.P., Princeton, 2005.

Barth F., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Pensumtjeneste AS. Harper, Oslo, 1994.

- "Minority problems from a socio-anthropological viewpoint", in D. Schwarz, *Identity and minority. Theory and politics in Sweden Today*, Almqust&Wiksell, Stockholm, 1994, pp. 59-78.

Bruno Ventre A., *Nato in Marocco, immigrato in Italia: parlano i marocchini che vivono nel nostro paese*, Milano, Ambiente, 1995.

Caritas-Migrantes, *Immigrazione. Dossier statistico 2011-2012-2013*, Idos, Roma.

Castle S., Miller M. J., *The age of migration. International population. Movements in the modern world*, Plgrave Macmillan, Basingstoke, 2009.

Dassetto F., *L'islam e l'Europa*, Agnelli, Torino, 1994.

De Vita R., Berti F., Nasi L., *Identità multiculturale e multireligiosa; la costruzione di una cittadinanza pluralistica*, Franco Angeli, Milano, 2004.

Filhon A., "Parler berbère en famille : une revendication identitaire" in *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 23, 1, 2007, pp. 95-115.

Gabrieli F., Scerrato U., *Gli arabi in Italia: cultura, contatti e tradizioni*, Bompiani, Milano 1993.

Gandolfi P., “I migranti marocchini e la cultura berbera nel contesto delle migrazioni transnazionali”, *La Ricerca Folklorica*, n. 44, Antropologia dei processi migratori, 2001, pp. 39-51.

Giacalone F., “Riti di nascita e fondazione del gruppo tra le comunità marocchine in Umbria”, *La Ricerca Folklorica*, n. 44, 2001, pp. 23-36.

Giacalone F., *Marocchini tra due culture: un'indagine etnografica sull'immigrazione*, Angeli, Milano, 2002.

Heering L., van der Erf R., van Wissenpp L., “The Role of Family Networks and Migration Culture in the Continuation of Moroccan Emigration: A Gender Perspective” in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, n. 2, 2004, pp. 323–337.

Hoffman, K.E., “Emigration, gender, and the burden of language preservation”, in Blythe, J., Brown, M. (Eds.), *Maintaining the Links: Language, Identity and Land*, Foundation for Endangered Languages, Bath, 2003a, pp. 93–100.

Joly D., *International migration in the new millennium: Global movement and settlement*, Aldershot, Burlington, 2004.

Mazzali A., Stocchiero A., Zupi M., *Rimesse degli emigrati e sviluppo economico: rassegna della letteratura e indicazioni per la ricerca*, Laboratorio CeSPI, Roma, 2002.

Mazzucato V., “Simultaneity and Networks in Transnational Migration: Lessons Learned from a Simultaneous Matched Sample Methodology”, in DeWind J., Holdway J., (eds.), *Migration and Development Within and Across Borders, International Organisation for Migration*, Geneva, 2007b.

McMurray D., *In and out of Morocco. Smuggling and Migration in a Frontier Boom-Town*, Minnesota University Press, Minneapolis, 2001.

Micheline L., Rocher F., Antonius R., *Immigration, diversité et sécurité: les associations arabomusulmanes face à l’État au Canada et au Québec*, Les Presses de l’Université de Québec, Québec, 2009.

Natale M., Strozza S., *Gli immigrati stranieri in Italia: quanti sono, chi sono, come vivono*, Cacucci, Bari, 1997.

Pollini G., Venturelli Christensen P., *Migrazioni e appartenenze molteplici*, Franco Angeli, Milano, 2002.

Salih R., “Identità, modello di consumo e costruzione di sé tra il Marocco e l'Italia. Una critica di genere alla migrazione transnazionale”, *Afriche e Orienti: rivista di studi ai confini tra Africa Mediterraneo e Medio Oriente*, Anno 2, n. 3-4, pp. 26-32, 2000.

- *Gender in transnationalism : home, longing and belonging among Moroccan migrant women*, Routledge, London, 2003.

Sayad A., *L'Immigration ou les Paradoxes de l'Altérité*, Gallimard, Paris/Bruxelles, 1990.
- *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina, Milano, 2002.

Tarrius A., *La remontée des Sud: Afghans et Marocains en Europe méridionale*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 2007.

Waardenburg J., *I musulmani nella società europea*, Agnelli, Torino, 1994.

Weil S, *(The) need for roots: Prelude to a declaration of duty towards mankind*, Routledge, London, 1952.

Zanfrini L., *Sociologia delle migrazioni*, Laterza, Bari, 2007.

Studi di riferimento: Morte in contesto migratorio

Aggoun A., "Les carrés musulmans en France: espaces religieux, espaces d'intégration", in *La mort musulmane en contexte d'immigration et l'Islam minoritaire. Enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociations*, Presses de l'Université de Laval, Québec, 2012.
- "Vieillissement et immigration : le cas des femmes kabyles en France", in *Retraite et Société*, La Documentation Française / CNAV, Octobre, 37, 2002.
- "Immigration, grands parents algériens et mémoire : entre la transmission et l'oubli", in *L'Homme et la Société*, CNRS/URMIS, 147-148, 2003.

Attias-Donfut C., Wolff F.-C., "Le lieu d'enterrement des personnes nées hors de France", in *Population*, n. 60, 2005, pp. 813-836.

Auzelle R., *Dernières demeures. Conception, composition, réalisation du cimetière contemporain*, Panthéon, Paris, 1965.

Bagnera A., Pezzini E., "I cimiteri di rito musulmano nella Sicilia Medievale. Dati e problemi", in *Mélanges de l'école Française de Rome* MEFRM, t. 116, 1, 2004, pp. 229-245.

Barrau A., *Socio-économie de la mort. De la prévoyance aux fleurs de cimetière*, L'Harmattan, Paris, 1992.

Bolognani M., "The Myth of Return: Dismissal, Survival or Revival? A Bradford Example of Transnationalism as a Political Instrument", in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, n. 33.1, 2012, pp. 59-76.

Brosius C., Hüsken U., *Ritual matters. Dynamic dimensions in practice*, Routledge, London, 2010.

Campo J. E., “Muslim ways of death: Between the prescribed and the performed”, in K.Garces-Foley (Ed.). *Death and religion in a changing world*, Armonk, New York, 2006, pp. 141-177.

Capello C., “Lo scambio simbolico della morte in Marocco. Riti funebri, legami sociali e religion a Casablanca”, in *Studi tanatologici*, 1, 2005, pp. 95-113.

Chaïb Y., “Le rapatriement de la dépouille mortelle chez les immigrés maghrébins en France: Avecles morts”, in *L'Autre* (Grenoble), 2006, vol. 7, n° 3, p.399-411.

- *L’émigré et la mort. La mort musulmane en France*, Aix - en - Provence, Edisud, 2000.
- “La mort des immigrés”, in *Informations sociales*, n. 89, 2001, pp. 130 - 143.

Chaouite A., “Mourir en immigration” in *Prévenir*, n. 38 (Mourir en société), 2000, p. 197-201.

D'Agnolo Vallan A.*, Islam e percorsi migratori in Francia e in Italia*, L'Harmattan Italia, Torino, 2004.

Di Tolla A. M., “Émigration et identité à travers la poésie chantée en tamazight (Sud-Est marocain) ”, *in Études et documents berbères*, 32, La Boîte à Documents, Paris, 2013, pp. 21-29.

Fall K., Ndongo Dimé M., *La mort musulmane en contexte d’immigration et d’islam minoritaire : enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociation*, Les Presses de l’Université Laval, 2011.

Ferrari S., *L’Islam in Europa*, Il Mulino, Bologna, 1996.

Gagnon J.-E., Germain A., “Espace urbain et religion : esquisse d’une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal”, in *Cahiers de Géographie du Québec*, vol.46, n. 128, 2002, pp.143-163.

Gardner K., “Death, burial and bereavement amongst Bengali Muslim in Tower Hamlets, East London”, in *Journal of Ethnic Migration Studies*, vol. 24, n. 3, 1998, pp. 507-521.

Granqvist H., *Muslim death and burial: Arab customs and traditions studied in a village in Jordan*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1965.

Gusman A., *Gli altri addii. Morte e ritualità funebri nelle comunità immigrate del Piemonte*, Fondazione A. Fabretti ONLUS, Torino, 2010.

Jonker G., “The knife’s edge: Muslim burial in the diaspora”, in *Mortality*, v. 1, n. 1, 1996, pp.27-43.

- “Death, gender and memory-Remembering loss and burial as a migrant”, in *Death, gender and ethnicity*, Routledge, London, 2002, pp. 187-201.

- "De groei van moslimpercelen op openbare begraafplaatsen in Europa", Paper presented at the meeting on Islamic cemeteries in Ghent en East Flanders, Ghent, 3 April 2004.

Lacomba Vásquez J., *El Islam inmigrado : transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Madrid, Ministerio de educación, cultura y deporte, Secretaria general técnica, 2001.

Metcalf B., *Making Muslim space in North America and Europe*, University of California Press, Berkeley, 1996.

Montgomery C., Mahfoudh A., Rachédi L., Stoetzel Reflets N., "(Re)négocier les statuts minoritaires en contexte d'immigration : étude de cas de familles berbères vivant à Montréal" in *Revue d'intervention sociale et communautaire*, vol. 16, 2, 2010, pp. 146-174.

Petit A., "Des funérailles de l'entre-deux Rituels funéraires des migrants Manjak en France", in *Archives de sciences sociales des religions*, 2005, pp. 131-132.
- *La mort au loin. Les pratiques funéraires des migrants africains en France*, Thèse de doctorat, EHESS, Paris, 2002.

Persichetti A., *Tra Marocco e Italia. Solidarietà agnatica e emigrazione*, CISU, Roma, 2003.

Renshaw E., Dai Y., "Regularity and Reversibility Results for Birth-Death-Migration Processes" in *Journal of Applied Probability*, vol. 34, 3, 1997, pp. 685-697.

Samaoli O., "Lorsque la mort s'invite dans l'immigration aussi", in J.-H. Déchaux, M. Hanus, F. Jésu (éd.), *Les familles face à la mort*, L'Esprit du temps, 1998.

Schmidt E. F., "The cemetery of Persepolis Spring", in *Persepolis*, 2, 1957, pp. 231-302.
- "Histoire de l'immigration en Italie", in K. Basfao, H. Taarji (sous la dir.), *Annuaire de l'émigration*, Maroc, Casablanca, Fondation Hassan II, 1994, pp.406-408.

Sebag-Lanoë R., "De la douleur de mourir loin de sa terre natale, Hommes et Migrations, Voyages au bout de la vie", colloque organisé par le CAMAF-OGMF, juin 1990, 1991, n. 1140, pp.8-14.

Shadid W. A .R., Van Koningsveld P.S., *Religious freedom and the position of Islam in Western Europe*, Kok-Pharos, Kampen, 1995.

Simon G., *Les effets des migrations internationales sur les pays d'origine: le cas du Maghreb*, Sedes, Paris, 1990.

Sunier, Thijl, "Islam in the Netherlands. A nation despite religious communities?", in *Religious newcomers and the nation state. Political culture and organized religion in France and the Netherlands*, edited by Erik Sengers & Thijl Sunier, In and out of

Morocco. Smuggling and Migration in a Frontier Boom-Town, Minnesota University Press, Delft: Eburon Academic Publishers, Minneapolis, 2010, pp. 115-130.

Van Bruinessen M., Allievi S., *Producing Islamic knowledge: Transmission and dissemination in Western Europe*, Routledge, London, New York, 2010.

Venhorst C., Venbrux E., Quartier Th., "Re-imagining Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands. Ritual Transfer and Ritual Fantasy", in *Jaarboek voor liturgieonderzoek/Yearbook for Liturgical and Ritual Studies*, n. 27, 2011, pp. 169-187.

Venhorst C., "Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands: Explorations of a Common Praxis for Professionals", in *Omega-Journal of Death and Dying,* n. 65 (1), 2012, pp. 1-10.

Venhorst C., Quartier, T., Nissen, P., Venbrux, E., "Islamic ritual experts in a migration context. Motivation and authority in the ritual cleansing of the deceased", in *Mortality*, n. 18 (3), 2013, pp. 235-250.

Venhorst C., *Muslims ritualising death in the Netherlands: Death rites in a small town context*, LIT Verlag, Münster, 2013.

Vertovec S., "Religion and Diaspora", in P. Antes, A. Geertz & R. Warne (Eds.) *New Approaches to the Study of Religion 2. Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, de Gruyter, Berlin, 2008.

Waugh E. H., "The Imam in the new world: models and modifications", in F. E. Reynolds & T. M. Ludwig (Eds), *Transitions and transformations in the history of religions. Essays in Honour of Joseph M. Kitagawa*, Brill—Supplements of Numen, Leiden, 1980, pp. 124-149.

Yasien–Esmael, H., *Coping with bereavement among muslim arabs in Israel: The perception of religious, social and emoziona adjustements as a function of religious observance, gender and the passage of time*, Unpublished master thesis submitted to the University of Haifa, Haifa, Israel, 2000.

I berberi: identità, storia e struttura sociale

Aspignon R*., Étude sur les coutumes des tribus zayanes*, éd. Moynier, Casablanca, 1946.)

Arezki D., *L'identité Berbère - De la frustration berbère à la violence. La revendication en Kabylie*, Séguier, Paris, 2004.

Baldissera E., *Dizionario Arabo Contemporaneo*, Zanichelli, Bologna, 2008.

Berque J., *Structures sociales du Haut Atlas*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978.

Bleuchot H., “Une ville minière marocaine : Khouribga”, in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 6, n. 6, 1969, pp. 29-51.

Biassuto R., “La posizione antropologica dei berberi”, in *Annali*, 3,1 1949, pp. 127-141.

Boukous A., “Identité et mutations culturelles (Maroc)”, *in Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n. 44, 1987, pp. 64-68.

Boulifa S., *Textes berbères de l’Atlas marocain*, Paris, 1909.

Bourilly J., *Éléments d’ethnographie marocaine*, Paris, 1932.

Bourqia R., “Valeurs et changement social au Maroc” in *Quaderns de la Mediterrània*, n. 13, 2010, pp. 105-115.

Brett M., Fentress E., *The Berbers*, Blackwell, Oxford, 1996.

Camps G., *Aux origines de la berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*, Art set Métiers Grafiques, Paris, 1961.
- *Les berbères aux marges de l’histoire*, Hésperides, Paris, 1980.
- *Les Berbères. Mémoire et identité*, Errance, Paris, 1987.
- *L’Afrique du Nord au féminin*, Perrin, Paris, 1992.
- *I Berberi. Dalle rive del Mediterraneo ai confini meridionali del Sahara*, Milano Jaka Book, Milano, 1998.

Chaker S., *Berbères aujourd’hui*, L’Harmattan, Paris, 1998.

Chijioke NjokuR, *Culture and customs of Morocco*, Greenwood Press, Westport, 2006.

Claudot-Hawad H., *Le politique dans l’histoire touarègue,* Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, Aix en-Provence, 1993, pp. 16-17.

Couvreur G., “La Vie Pastorale dans le Haut Atlas Central“, in *Revue de Géographie du Maroc*, n. 13, 1968, pp. 3-54.

Crapanzano V., *The Hamadsha : A study in moroccan ethnopsychiatry*, University of California, Berkeley, 1981.

Dallet J.-M., *Dictionnaire Kabyle-Français*, Selaf, Paris, 1982.

Demnati M., *La femme Amazighe doublement piégée*, 2001 www.leschleuhs.com. Retrieved 1/14/2005 from: <http://www.leschleuhs.com/modules/news/article.php?storyid=460>.

Di Tolla A. M., Francesca E., *La rivoluzione ai tempi di internet. Il futuro della democrazia nel Maghreb e nel mondo arabo*, L’Orientale Università degli Studi di Napoli, Napoli, 2012.
- (a cura di), “Le sfide del nuovo millennio in Nord Africa e Medio Oriente: gender, dinamiche socio-culturali, processi di trasformazione politica ed economica”, in

Laura Guidi e Maria Rosaria Pelizzari (a cura di), *Nuove frontiere per la storia di genere. Genere e politica*, vol. I, Università degli studi di Salerno, Edizione dizione Webster srl, Libreriauniversitaria.it, 2013, pp. 425-432.

Di Tolla A. M., "Les femmes berbères et l'oralité : les cas des Ait Khabbach du Tafilalet (Sud-est du Maroc)", in *Acts of International Conference Orality and New Dimensions of Orality. Intersections in Theories and Materials in African Studies*, Leiden, 26-27 November 2004, Langues O'-INALCO, Paris, 2008, pp. 61-80.

- "Nuovi movimenti socio-politici e processi di emancipazione femminile in Nord Africa", in Laura Guidi e Maria Rosaria Pelizzari (a cura di), *Nuove frontiere per la storia di genere. Genere e politica*, vol. I, Università degli studi di Salerno, Edizione Webster srl, Libreriauniversitaria.it, 2013, pp. 437-444.

Eickelman D. F., *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth Century Notable*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1985.

El Koudia J., *Moroccan folktales, with critical analysis by Hasan M. el-Shamy*, Syracuse University Press, Syracuse, 2003.

Geertz C., Geertz H., Rosen L., *Meaning and Order in Moroccan Society. Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Gsell S., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Hachette, Paris, 1920.

Haddadou M. A., *Dictionnaire des racines berbères communes. Suivi d'un index français-berbère des termes relevés*, Haute Commissariat à l'Amazighité, Rabat, 2006/2007.

Hart D. M., "Segmentary Systems and the Role of 'Five Fifths' in Tribal Morocco", in Ahmed (A. S.) and Hart (D. M.) Eds., *Islam in Tribal Societies*, Routledge and Kegan Paul, Ltd., London, 1984, pp 66-105.

Hart D. M., "The Ait Sukhmann of the moroccan central Atlas : an ethnographie survey and a case study in Sociocultural Anomaly", in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n. 38, 1984. pp. 137-152.

Hell B., *Le tourbillon des génies : au Maroc avec les Gnawa*, Flammarion, Paris, 2002.

Henri G., "Le calendrier agraire et sa composition", in *Le fichier périodique*, Alger, n. 125, 1975, pp. 3-87.

Héritier F., "Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe" in Pierre Bonte, [sous la dir.], *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, EHESS, Paris, 1994.

Hoffman K. E., "Moving and dwelling: Building the Moroccan Ashelhi homeland", in *American Ethnologist*, n. 29 (4), 2002, pp. 928-962.

Jouad H., *Le calcul inconscient de l'improvisation. Poésie berbère – rythme, nombre et sens*, Peeters, Paris-Louvain, 1995.

Julien C.-A., *Histoire de l'Afrique du Nord : Tunisie, Algérie, Maroc*, Payot, Paris, 1969-72.

Keohane A., *The Berbers of Morocco*, Hamish Hamilton, London, 1991.

Kolle A., *Essai sur l'esprit du berbère marocain*, Revue et augmentée, Editions Franciscaines, Fribourg, 1949.

Lahouari A., *Deux anthropologues au Maghreb: Ernest Gellner et Clifford Geertz*, Archives contemporaines, Paris, 2013.

Lamchichi A., *Il Marocco oggi: monarchia, islam e condizione femminile*, traduzione dal francese di Rossana Bottero, L'Harmattan Italia, Torino, 2001.

Laoust E., *Mots et choses berbères : Notes de linguistique et d'ethnographie : Dialectes du Maroc*, Challamel, Paris, 1920.

Madelain J., *L'erranza e l'itinerario,* Marietti, Genova, 1990.

Mammeri M., "Les mots, les sens et les rêves ou les avatars de tamurt", in *Awal-Cahiers d'études berbères*, n. 2, 1986, pp. 7-20.

Marcy G., "L'alliance par colactation (tâd'a) chez les Berbères du Maroc Central", in *Revue Africaine*, 1936, pp. 368-369.

Marçais W., "Comment l'Afrique du Nord a été arabisée", in *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, IV, Alger, 1938.

Marquis de Sègonzac, *Voyage au Maroc*, 1900.

Milanesi M. "La descrizione dell'Africa di Giovan Lioni Africani", in Giovanni Battista Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, I, Einaudi, Torino, 1978.

Mouliéras A., *Le Maroc inconnu : Étude géographique et sociologique*, Challamel, Paris, 1899.

Naït-Zerrad K., *Dictionnaire des racines berbères: formes attestées. Ḍ-GEY. III*, Peeters, Paris-Louvain, 2002.

Plantade N., *La guerre des femmes : magie et amour en Algérie*, La Boîte à Documents, Paris, 1988.

Rausch M., "Ishelhin1 Women Transmitters of Islamic Knowledge and Culture in South-western Morocco" in *The Journal of North African Studies*, vol. 11, 2, 2006, pp. 173-192.

Rosen L., "The social and conceptual framework of arab-berber relation in central Morocco", in Gellner E., Micaud C., *Arabs and Berbers from tribe to nation in North Africa*, Duckworth, London, 1972.

Sadiqi F., *Women, Gender and Language in Morocco*, Brill Academic, Leiden, 2003.

Sahki H., *Amawal Tamazight - Ta Frânsist – Ta Meslayt – Ta* Qbaylit, Sétif, 1999.

Santucci J.-C., *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition ?*, Éd. du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1992.

Servier J., *Tradition et civilisation berbères*, Rocher, Paris, 1985.
- *Les berbères*, 4 ed., Presses Universitaires de France, Paris, 2003.

Taïfi M., *Dictionnaire tamazight-français (Parlers du Maroc Central)*, L'Harmattan-Awal, Paris, 1991.
- "Vocabulaire et symbolique de la mort dans la littérature berbère: métaphorisation endogène de la conception islamique", Comunicazione al Convegno Internazionale di Studi su: Multilinguisme et pluralité de cultures dans le Maghreb arabe et berbère - Amalfi, 3-7 maggio, 1995.

Terrasse H., *Histoire du Maroc*, Éditions Atlantides, Casablanca, vol. 2, 1949-50.
- "Au cœur du monde berbère: les seksawa au Grand-Atlas marocain" in *Annales, Économies, Sociétés, Civilisation*, n. 2, 1956, pp. 248-256.

Venema B., Mguild A., "Access to Land and Berber Ethnicity in the Middle Atlas, Morocco", in *Middle Eastern Studies*, vol. 39, n. 4, 2003, pp. 35-53.

Voinot, "Les Aït Ourika", in *Revue gèogr. du Maroc*, 1927.

Yacine T., "Maraboutisme, culture et société", in *Tafsut*, n. 1, pp. 89-92, 1983.
- "Comprendre le changement culturel en Algérie et au Maroc", in *Afkar*, n. 5, pp. 34-40, 2005.
- "Tradition et modernité ou modernité dans la tradition", in Actes de la Table Ronde. Tradition et modernité dans les sociétés berbères, *Awal*, pp. 53-76, 1989.
- "Le berbère est une culture et une langue plus vivante qu'on ne croit", entretien avec Thierry Brésillon, in "Les Malaises franco-arabes de A jusqu'à Z", Panoramiques, pp. 111-117, 1992.
- "Conflits linguistiques et identitaires : la berbérité", "Appartenances et ethnicité", *Tumultes*, n. 11, 1998, pp. 149-161.

Altri studi :

Balandier G., *Le désordre : éloge du mouvement*, Fayard, Paris, 1988.

Berger P., Luckmann T., *La construction sociale de la réalité*, Méridien-Klinsksieck, Paris, 1996.

Bourdieu P., *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris, 1980.

Burrini G., "Profilo storico degli studi sul camito-semitico", in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n. 38, 1978, pp. 113-153 - n. 39, 1979, pp. 351-384.

Canta C., *Ricostruire la società. Teoria del mutamento sociale in Karl Mannheim*, Franco Angeli, Milano, 2006.

De Caroli M. E., *Categorizzazione sociale e costruzione del pregiudizio*, Angeli, Milano, 2005.

Duran G., *Les structures anthropologique de l'imaginaire, introduction à l'archetypologie générale*, Bordas, Paris, 1984.

Duvignaud J., *Le langage perdu*, PUF, Paris, 1973.

Faeta F., Grasseni C., *Luoghi comuni. Antropologia dei luoghi e pratiche delle visioni*, Lubrica, Milano, 2009.

Grimes R., *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory*, University of South Carolina Press, Columbia, 1990.

Geerts C., *The interpretation of cultures: selected essays*, Basic Books, N. Y., 1973.

Greimas A., Courteès J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris, 1979b.

Grimes R., *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory,* University of South Carolina Press, Columbia, 1990.

Halbwaches M., *The collective memory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Hannerz U., *La complessità culturale, L'organizzazione sociale del significato,* Il Mulino, Bologna, 1998.

Jung C.-G., *Problèmes de l'âme moderne*, 1927.
- *L'homme et les symboles*, Paris, 1964.

La Cecla F., *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Elèuthera, Milano, 1993.

Lawler S., "Narrative in Social Research", in T. May (Ed.), *Qualitative Research in Action*, Sage, London, 2002, pp. 242-258.

Lotman J. M., *Tesi per una semiotica delle culture*, Meltemi editore, Roma, 2006.

Mead G. H., *L'Esprit, le soi, et la société*, PUF, Paris, 2006.

Muxel A., *Individu et mémoire familial*, Natan, Paris, 1996.

Picoche J., *Dictionnaire étymologique du français*, Robert, Paris, 1990.

Phillips B. S., *Metodologia della ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna,1972.

Shutz A., *Colle/cted Papers II: studies in social theory*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

SITOGRAFIA

www.ajyalitalia.it/forum/tamazight-vf31/imazighn-etnia-vt275.html

www.amece.it/index.php?option=com

www.asakaitalia.too.it

www.associazionetransafrica.org/page.php?31

www.bab-levante.net/berberi/

www. berberi.org

www.conscasablanca.esteri.it/Consolato_Casablanca

it-it.facebook.com/pages/Cultura-berbera/117723001581118

it-it.facebook.com/group.php?gid=130533615194&ref=ts

it-it.facebook.com/pages/Berberi/107658305930359?ref=ts

www.maec.gov.ma/en/default.html

www.marocco.com

www.mousseum.com

www. nada.com

www.prefettura.it

www.sestosg.net/CmsReply/.../urpcertificatidocumenti

timuzgha.maktoobblog.com/category/news/